G. Aranda Pérez - F. García Martínez
M. Pérez Fernández

# Literatura judía intertestamentaria

ODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



# INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



PLAN GENERAL DE LA OBRA

* 1. La Biblia en su entorno
* 2. Biblia y Palabra de Dios
3. El Pentateuco y la historiografía bíblica
* 4. Los libros proféticos
* 5. Libros sapienciales y otros escritos
* 6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles
7. Escritos paulinos
* 8. Escritos joánicos y cartas católicas
* 9. Literatura judía intertestamentaria
10. Literatura y exégesis cristiana primitiva

*Instrumentos de trabajo:*

* I. La investigación de los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles.

* Publicados

G. Aranda Pérez - F. García Martínez
M. Pérez Fernández

# Literatura judía intertestamentaria




EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996

Cubierta: *Vitral de la Sinagoga de Jerusalén,* Marc Chagall (1887-1985).


Fotocomposición: Larraona, Pamplona (Navarra) • Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 1.059-1996.

ISBN: 84-7151-910-0

# CONTENIDO

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

(Las abreviaturas de los Tratados de Misnah, Talmud y Tosefta se encuentran en el cap. II de la tercera parte, pp. 432-343)

| | |
|---|---|
| 1Hen | Libro primero de Henoc: Henoc etiópico |
| 1Q, 2Q, 3Q... | Documentos de la cueva 1, 2, 3... de Qumrán |
| 1QS | Regla de la Comunidad |
| 22) 11QT | |
| 2Bar | Apocalipsis siriaco de Baruc |
| 2Hen | Libro 2 de Henoc: Henoc eslavo |
| 3Bar | Apocalipsis griego de Baruc |
| 3Esd | Tercer libro de Esdras |
| 3Hen | Libro 3 de Henoc: Henoc hebreo |
| 4Esd | Cuarto libro de Esdras |
| 4QMMT | Carta halákica (ver p. 22) |
| AAT | Apócrifos del Antiguo Testamento (Ed. A. Díez Macho) |
| AdEvGr | Vida griega de Adán y Eva |
| AdEvLat | Vida latina de Adán y Eva |
| Ajic | Sabiduría de Ajicar |
| AntBib | Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón) |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament |
| ApAbr | Apocalipsis de Abrahán |
| ApAd | Apocalipsis de Adán |
| ApcEz | Apócrifo de Ezequiel |
| ApcJer | Apócrifo de Jeremías |
| ApDan | Apocalipsis de Daniel |
| ApEdGr | Apocalipsis griego de Esdras |
| ApEl | Apocalipsis de Elías |
| ApGen | Apócrifo del Génesis |
| ApSof | Apócrifo de Sofonías |
| Arist | Carta de Aristeas |
| AT | Antiguo Testamento |
| BETL | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium |
| CBQ | The Catholic Biblical Quarterly (+MS, Monograph Series) |
| CD | Documento de Damasco |
| DJD | Discoveries in the Judaean Desert |
| EldMed | Eldad y Medad |
| EscJac | Escala de Jacob |

| | |
|---|---|
| EstBibl | Estudios Bíblicos |
| ExHen | Libro de las Exhortaciones |
| GnR | Génesis Rabbah |
| HSM | Harvard Semitic Monographs |
| HUCA | Hebrew Union College Annual |
| IEB | Introducción al Estudio de la Biblia |
| IEJ | Israel Exploration Journal |
| JanMam | Jannés y Mambrés |
| JBL | Journal of Biblical Literature (+MS, Monograph Series) |
| JJS | Journal of Jewish Studies |
| JosAs | José y Asenet |
| JQR | Jewish Quarterly Review (+MS, Monograph Series) |
| JSS | Journal of Semitic Studies |
| JTS | Journal of Theological Studies |
| Jub | Jubileos |
| LA | Libro de Astronomía |
| LP | Libro de las Parábolas |
| LS | Libro de los Sueños |
| LV | Libro de los Vigilantes |
| LvR | Levítico Rabbah |
| MartIs | Martirio de Isaías |
| MEAH | Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos |
| Mek | Mekilta de R. Yismael |
| NH | Nag-Hammadi |
| NT | Nuevo Testamento |
| NTS | New Testament Studies |
| OdSal | Odas de Salomón |
| Onq | Targum de Onqelos |
| OrJac | Oración de Jacob |
| OrJos | Oración de José |
| OrMan | Oración de Manasés |
| OrSib | Oráculos Sibilinos |
| ParJr | Paralipómenos de Jeremías |
| PR | Pesikta Rabbati |
| PRE | Pirqé de Rabbí Eliezer |
| PRK | Pesikta de Rab Kahana |
| PseudVTG | Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece |
| PsJ | Targum Pseudo-Jonatán |
| RB | Revue Biblique |
| RQ | Revue de Qumran |
| SBL | Society of Biblical Literature (+DS, Dissertation Series) |
| SDt | Sifré Deuteronomio |
| SlSal | Salmos de Salomón |
| SNm | Sifré Números |
| SOR | Seder 'Olam Rabbah |
| STDJ | Studies on the Texts of the Desert of Judah |
| StVTPseud | Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha |
| Tanj | Midrás Tanjuma |
| TB | Talmud de Babilonia |
| TestAbr | Testamento de Abrahán |

| | |
|---|---|
| TestAd | Testamento de Adán |
| TestIs | Testamento de Isaac |
| TestJob | Testamento de Job |
| TestMo | Testamento de Moisés |
| TestSal | Testamento de Salomón |
| TestXII | Testamentos de los doce patriarcas |
| Tg | Targum |
| TgC | Targum: Fragmentos de la Geniza de El Cairo |
| TgF | Targum Fragmentario |
| TgN | Targum Neofiti |
| TgOnq | Targum Onqelos |
| TgPsJ | Targum Pseudo-Jonatán |
| TJ | Talmud de Jerusalén |
| Tos | Tosefta |
| VidProf | Vidas de los Profetas |
| ZAW | Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft |

# PRESENTACION

Este volumen 9 de la *Introducción al Estudio de la Biblia*, dedicado a la *Literatura Judía Intertestamentaria*, divide la materia en tres grandes bloques:

I. *Textos de Qumrán*. Por Florentino García Martínez, profesor de la Universidad de Groningen (Holanda).

II. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Por Gonzalo Aranda Pérez, profesor de la Universidad de Navarra.

III. *Literatura rabínica*. Por Miguel Pérez Fernández, profesor de la Universidad de Granada.

El estudiante encontrará aquí una introducción de la máxima solvencia, con la que acceder a textos que pueden no serle familiares, pero sí riquísimos como clave hermenéutica de numerosos pasajes neotestamentarios; al mismo tiempo, cada una de las partes tratadas le ofrece la posibilidad de iniciarse en la investigación autónoma de su correspondiente literatura.

En sentido más estricto sólo las partes I y II caen dentro del adjetivo *intertestamentario*, aunque por ambos extremos se solapen con obras del AT y NT. La mayor parte de la *literatura rabínica* (la parte III) es ciertamente posterior a los escritos neotestamentarios; no obstante, su carácter *tradicional y midrásico (= exegético)* la hacen indispensable en un volumen como éste, donde se trata de ofrecer el pensamiento del judaísmo que surgió de la Biblia Hebrea y caminó paralelamente al inicial movimiento cristiano. «Intertestamentario» no deja de ser un término convencional.

El marco histórico de esta literatura podrá encontrarlo el lector en el vol. 1 de esta colección *(La Biblia en su entorno*, caps. VII-XI); en el mismo volumen se encontraba ya una inicial introducción a la literatura apócrifa, qumránica y rabínica (pp. 382-403). Allí puede todavía el lector leer las páginas dedicadas a Flavio Josefo, Filón de

Alejandría y los historiadores, poetas y filósofos judíos (pp. 404-409), autores que aquí todavía no son abordados.

El coordinador agradece a los autores su generoso esfuerzo de síntesis y su habilidad pedagógica, cuyo resultado es el magnífico volumen que hoy podemos ofrecer con orgullo.

*Coordinador*
*Miguel Pérez Fernández*

# Parte primera
# TEXTOS DE QUMRAN

por
Florentino García Martínez

# Capítulo I
# INTRODUCCION

Dentro del panorama de la literatura intertestamentaria los textos procedentes de los hallazgos de manuscritos en distintas cuevas de los alrededores de las ruinas de Qumrán ocupan una posición muy especial. Ante todo por la antigüedad misma de los manuscritos en los que esos textos han sido copiados, antigüedad probada por el contexto arqueológico en el que fueron hallados, por el análisis mediante el carbono 14 de 70 manuscritos distintos, y por el análisis paleográfico de todos ellos. Esta antigüedad nos asegura que todas las copias de las composiciones representadas son anteriores al año 68 del siglo I a.C. y nos prueba que en muchos casos esas copias han sido escritas en los siglos II y I a.C. Este es un elemento de valor incalculable a la hora de datar la composición de los originales de estas obras, que en todo caso deben ser anteriores a las copias recuperadas.

Además estos manuscritos nos han conservado las obras en cuestión en las lenguas en las que fueron escritas (hebreo y arameo), lo que es una ventaja inestimable a la hora de comprender el contenido de estas obras y de evaluar su relación con la literatura bíblica. Otro aspecto importante de este hecho es que nos permite controlar y apreciar el valor de ciertas obras importantes de la literatura judía intertestamentaria que únicamente nos eran conocidas en traducción o en traducción de traducción.

Igualmente significativo es el hecho de que todas las copias de estas obras literarias se nos han conservado libres de cualquier influjo exterior, por lo que se hallan libres de interpolaciones cristianas, un problema que dificulta el empleo de la mayoría de los apócrifos judíos, únicamente conocidos gracias a su transmisión por las Iglesias cristianas. El origen judío de los textos encontrados en Qumrán está fuera de toda duda, pero además, en el caso de un nú-

mero considerable de estas composiciones, podemos determinar el contexto sociológico preciso en el que fueron escritas y en el que eran leídas, algo que es en general muy difícil en este tipo de literatura. Es evidente que no todas las obras encontradas en Qumrán fueron compuestas dentro de la comunidad de Qumrán; ciertas obras son claramente anteriores a la fundación de la comunidad y otras no presentan elementos característicos que permitan precisar un medio ambiente de origen distinto del de un judaísmo pre-cristiano. Pero de otras muchas composiciones pueden ser probados sus orígenes qumránicos, lo que dota a estos textos literarios de un soporte sociológico preciso.

Uno de los aspectos más notables del conjunto de obras encontradas en Qumrán es su gran variedad de contenido, y la diversidad de formas y géneros literarios representados, lo que ha ampliado enormemente el campo de la literatura intertestamentaria. Pero sin duda el elemento más característico de toda esta literatura es su referencia continua y su estrecha dependencia del texto bíblico. La presencia de los textos bíblicos, en superficie o en profundidad, es continua e insistente, y esto no sólo en las nuevas creaciones de textos parabíblicos o en la literatura de tipo exegético, sino en la poesía, en los textos litúrgicos, en la literatura legal, e incluso en las composiciones de carácter astronómico.

El que los manuscritos de Qumrán hayan permanecido no distubados durante casi 2.000 años en las cuevas del desierto de Judá junto al Mar Muerto, es, como hemos indicado, una de sus grandes ventajas con relación al resto de la literatura intertestamentaria. Pero este mismo hecho es también la causa de los mayores problemas que presenta el estudio de esta literatura. A pesar de su abundancia, lo que hemos recuperado (salvo en contadas excepciones) son únicamente restos mínimos de lo que fue una vez una biblioteca impresionante. Son muy pocas las obras de las que poseemos un texto continuo y lo suficientemente extenso como para poder formarnos una idea precisa de su contenido, evolución literaria, etc. En la gran mayoría de los casos nos hallamos reducidos a pequeños restos, fragmentarios e inconexos, que únicamente nos revelan elementos aislados de obras literarias perdidas. La ausencia de un contexto literario amplio hace necesariamente problemática la interpretación de los restos aislados encontrados.

Y no sólo es fragmentario nuestro conocimiento de las obras concretas, sino el del conjunto de la literatura intertestamentaria. Aunque los manuscritos de Qumrán han ampliado enormemente su

campo, nuestro conocimiento de esa literatura sigue siendo limitado, parcial, y fruto del azar de transmisión. Si hay algo que estos manuscritos nos muestran claramente es la amplitud de lo que se ha perdido. No es posible, pues, afirmar categóricamente nada con relación a la importancia de determinadas ideas o a la amplitud de su circulación dentro del judaísmo pre-cristiano sobre la base de descubrimientos puramente accidentales. Y si en ciertos casos la abundancia de copias de una misma composición puede indicarnos su importancia o la amplitud de su circulación dentro del grupo qumránico, no podemos olvidar el gran número de factores implicados en la transmisión y en la recuperación de los manuscritos que dependen únicamente del azar.

Puesto que existe en castellano una traducción fácilmente accesible y prácticamente completa de los textos de Qumrán [Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid $^{4}$1993)], hemos estructurado esta introducción a los textos siguiendo en grandes líneas la forma en la que los textos se hallan agrupados en ese libro. Este mismo hecho nos ha dispensado de la necesidad de incorporar ejemplos de las distintas formas o géneros literarios. Las introducciones que siguen están escritas para acompañar y facilitar la lectura de los textos. Dentro de cada capítulo se ofrecen introducciones individuales a cada composición en las que se presta atención al contenido, género literario, origen y datación de la obra, y se presentan eventualmente las distintas copias en las que se ha conservado. Indicamos para cada documento el lugar en el que ha sido publicada la *editio princeps*, o en su defecto la edición preliminar si es que ésta existe. Puesto que la bibliografía sobre estos documentos es muy amplia (los artículos se cuentan por millares) y se halla bien recopilada en bibliografías cronológicas, sistemáticas o específicas para ciertos documentos que son de fácil acceso, nos hemos limitado a indicar únicamente las principales monografías dedicadas a textos específicos.

El texto de algunos fragmentos que no fueron incluidos en *Textos de Qumrán* puede hallarse en Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English* (Leiden 1994). Todas las fotografías de los textos se hallan reunidas en *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert,* edited by Emanuel Tov and Stephen Pfann (Leiden 1993).

En castellano existen varias introducciones generales a los manuscritos de Qumrán. La más completa y detallada, a pesar de su antigüedad, si-

gue siendo M. Delcor - F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982). De carácter más popular, pero con una selección juiciosa de citas para ilustrar distintos aspectos del pensamiento de la comunidad de Qumrán, es Jean Pouilly, *Qumrán* (Estella [2]1994). César Vidal Manzanares, *Los documentos del Mar Muerto* (Madrid 1993) proporciona una sobria visión de conjunto del contexto histórico y del pensamiento qumránico e incluye una pequeña antología de textos, pero la presentación de los documentos es muy sucinta y se limita a algunos de los más importantes. Florentino García Martínez - Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid 1993), una colección de artículos de ambos autores sobre diversos temas, puede servir también de introducción general y ofrece análisis detallados de varios temas concretos como la pureza ritual o el mesianismo. Antonio Piñero - Dimas Fernández Galiano (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio* (Córdoba 1994) contiene contribuciones importantes sobre las relaciones entre textos bíblicos y parabíblicos de Qumrán (de Julio Trebolle), sobre el judaísmo del siglo I (de Natalio Fernández Marcos) y sobre las relaciones de los textos de Qumrán con el NT (de Antonio Piñero). La última introducción publicada, compacta, clara y muy bien informada, es el capítulo sobre «Los esenios y Qumrán», en la obra de Ramón Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El transfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995), 291-324.

Las mejores introducciones generales recientemente aparecidas en otras lenguas son: J.A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls* (Mahwah, N.J. 1992), muy claro, breve e informativo; H. Stegemann, *Die Essener, Qumrán, Johannes der Taüfer und Jesus. Ein Sachbuch* (Friburgo 1993), muy bien informado y rico en datos, pero con opiniones idiosincrásicas; J.C. Vander-Kam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Gran Rapids 1994), una presentación equilibrada de los principales problemas, excelente para un primer contacto con los manuscritos; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. Revised Edition* (Londres 1994), una introducción clásica completamente puesta al día en esta nueva edición y L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the background of Christianity, the lost Library of Qumran* (Filadelfia 1994), un libro amplio dedicado sobre todo a subrayar el aspecto judío de los textos.

# Capítulo II
# TEXTOS HALAKICOS Y REGLAS

En esta sección introducimos los textos más importantes que se pueden calificar, de una forma o de otra, como textos legales. Estos textos son, fundamentalmente, de tres tipos distintos:

• Un cierto número de entre ellos exponen las normas por las que todo Israel debe regirse. Estas normas constituyen, por supuesto, una interpretación determinada del texto bíblico del que se derivan, pero ellas nos muestran no sólo la manera en la que un grupo determinado intenta vivir su fidelidad completa a la Torah y las diferencias de su práctica con relación a la de otros grupos distintos, sino también la forma según la cual todo Israel debe conducirse para mantenerse fiel a los preceptos divinos en la opinión del grupo del que estos textos provienen. 4QMMT es, tal vez, el mejor ejemplo de este tipo de normas, pero otros textos, como *4QOrdenanzas* o *4QNormas de Pureza*, nos conservan el mismo tipo de prescripciones legales que se consideran obligatorias para todo Israel.

• Otros textos dentro de esta sección contienen principalmente las normas vigentes al interior mismo del grupo y obligatorias para sus miembros. Estos escritos, como *La Regla de la Comunidad* o el *Documento de Damasco*, enumeran las normas concretas por las que se rige la vida del grupo, su organización jerárquica interna, las normas penales vigentes, etc., pero además incluyen otros muchos elementos, como tratados teológicos, exposiciones sobre la historia santa, disquisiciones exegéticas o exhortaciones morales, y, por supuesto, numerosas normas halákicas en sentido estricto (observancia del sábado, juramentos, relaciones matrimoniales, normas de pureza ritual, sacrificios, etc.) cuya observancia es obligatoria, no sólo para los miembros del grupo, sino para todo israelita que desee igualar el nivel de fidelidad a la Torah que caracteriza al grupo o a los grupos a los que van dirigidas.

• Otros textos, finalmente, parecen contener una halaká que podríamos designar como ideal o utópica, en cuanto que las normas que presentan no parecen dirigirse a gobernar la vida presente de todo Israel o de la Comunidad, sino ese momento impreciso que precede a la restauración definitiva del dominio del bien «al final de los tiempos». El *Rollo del Templo* es un buen ejemplo de la halaká que deberá gobernar la nueva Jerusalén y el nuevo Templo en esa época, antes de que Dios mismo cree el Templo definitivo; la *Regla de la Congregación* nos conserva las normas por las que deberán regirse las reuniones de los miembros de la Comunidad cuando los mesías de Aarón y de Israel se hallen entre ellos.

Dentro de esta sección presentamos los textos, no según la antigüedad de los manuscritos en los que nos han sido conservados, sino según la supuesta antigüedad de los originales. 4QMMT y 11QT parecen haber sido redactados en una época anterior a la decisión del grupo de retirarse al desierto; aunque su halaká es ciertamente «sectaria» (en cuanto que es distinta de la halaká que más tarde será normativa, en cuanto coincide con la halaká de otros documentos «sectarios» como CD, y en cuanto que sus autores se han *separado* por su causa del resto del pueblo), estos documentos no presentan aún ni el tipo de polémica virulenta, ni la ruptura definitiva, ni las ideas teológicas diferentes que caracterizan los escritos posteriores al establecimiento de la Comunidad en el desierto. Aunque tanto 1QS como CD muestran claramente que son obras compuestas y reelaboradas durante un largo período de tiempo, la forma final en la que los documentos han llegado hasta nosotros proviene ciertamente del período posterior a la instalación en el desierto e incluso posterior a la muerte del Maestro de Justicia, a la que se alude en CD. En el último apartado, «Otras reglas y textos legales», pág. 55, hemos simplemente agrupado una serie de escritos cuyo condición fragmentaria e incompleta impide cualquier afirmación concreta sobre su datación.

## A. 4QMMT (= 4QMiqsat Ma'aśe ha-Torah, 4QAlgunas de las obras de la Ley = 4QCarta halákica)

Editio princeps: Elisha Qimron - John Strugnell, *Qumran Cave 4 - V: 4QMiqsat Ma'aśe ha-Torah* (Discoveries in the Judaean Desert X) (Oxford 1994).

El contenido de esta composición nos es parcialmente conocido gracias a seis manuscritos, más o menos amplios, aunque todos

ellos, desgraciadamente, fragmentarios. Cinco de estos manuscritos han sido copiados sobre piel; el sexto, sobre papiro. La escritura de cada copia puede ser datada paleográficamente con relativa seguridad; las copias se escalonan entre el 50 a.C. y el 50 d.C. La datación del original es más problemática, pero se puede pensar que se remonta a la segunda mitad del siglo II a.C.

Dos de los manuscritos conservan el final de la composición; otros dos, el comienzo de su segunda parte; ningún manuscrito ha conservado el comienzo absoluto de la obra. Y sin este comienzo, es difícil determinar quién es el autor del texto, a quién se dirige y cuál es el carácter de la composición. De ahí que el carácter literario de la composición como tal siga siendo problemático: ¿una carta individual o colectiva, un tratado sobre temas legales, una simple colección de leyes? En la presentación preliminar los editores definían el documento como una carta del jefe de la comunidad qumránica (el Maestro de Justicia) dirigida al jefe de sus oponentes, el Sumo Sacerdote de Jerusalén, una vez que la ruptura de la Comunidad con el resto del judaísmo ha sido consumada, con el fin de precisar los motivos de esta ruptura y de persuadir a los oponentes a aceptar los puntos de vista de la Comunidad. En la *editio princeps*, los editores modifican esta presentación y se inclinan a considerar el documento, más que como una carta, como un tratado sobre ciertos puntos de halaká saducea o como un tratado sistemático de las disputas legales a causa de las cuales un grupo de esenios «sadoquitas» se ha separado de otro grupo que sigue una práctica distinta que la tradición rabínica posterior designará como «farisea». Y en un apéndice de la *editio princeps*, Strugnell sugiere que las características formales de la obra, más que con una carta o con un tratado, permitirían identificarla con una colección de leyes, un código legal que se concluye (como el Deuteronomio) con una exhortación a la observancia de estas leyes.

De hecho, el documento tal y como ha sido reconstruido consta de tres partes claramente distintas:

a) Los restos de un calendario festivo (líneas 1-3) que precisa que el año consta de 364 días y que indica en qué momento se deben añadir los días intercalares para obtener este total con doce meses de 30 días.

b) Una colección de leyes (4-91) precedida de una breve introducción que describía su contenido como tratando de dos materias. Desgraciadamente la designación de la primera se ha perdido en la laguna y tampoco la segunda se ha conservado completamente. Es-

te segundo tema de la obra concierne a «la pureza de...», y, efectivamente, una buena parte de las normas conservadas dentro del cuerpo de la carta se ocupan de los rituales de purificación o precisan las normas destinadas a salvaguardar la pureza ritual de las personas y de Jerusalén, la ciudad santa. A la vista del conjunto de las halakot conservadas, el otro tema de la carta mencionado en esta introducción y cuya designación se ha perdido completamente podría ser el de «sacrificios» u «ofrendas», ya que este tema, junto con el de las normas de pureza, resume la totalidad de las halakot transmitidas. Estas halakot representan las posiciones legales en las que el grupo que escribe el documento se distingue de aquellos a quienes se dirige, una presentación que incluye a veces la base escriturística en la que estas posiciones legales se fundamentan. Aunque de un cierto número de estas halakot sólo se han conservado algunas palabras, y en otros casos no se sabe si los elementos conservados se relacionan con una de las normas conservadas o son parte de otras prescripciones perdidas, el conjunto es lo suficientemente consistente e importante como para hacer de esta obra un punto de referencia capital en el estudio de la antigua halaká.

c) La tercera parte (91-118) es de carácter distinto y forma la conclusión de la obra. En ella se nos proporciona la afirmación expresa de que la ruptura del grupo ha sido motivada por la fidelidad a esta interpretación concreta de los preceptos de la ley, y al mismo tiempo se aporta otro dato fundamental para comprender la ruptura del grupo que la escribe. En el fondo es una exhortación al estudio de la Biblia (en todas sus partes: «los libros de Moisés, las palabras de los Profetas y de David») para llegar a descubrir en ella que la interpretación ofrecida por el grupo es la única correcta. Esta interpretación no se limita a los aspectos halákicos sino que comprende todo el devenir de la historia del pueblo. Gracias a ella, el grupo que escribe la carta ha podido descubrir que ya se han cumplido las bendiciones y las maldiciones anunciadas en el texto bíblico, y que ahora se está viviendo en el «final de los tiempos». Después de recordar al destinatario (singular) los ejemplos de los reyes de Israel, la carta termina exhortándole a aceptar las posiciones expresadas en la carta, lo que resultará «para tu bien y el de Israel». El comienzo de esta exhortación no se ha conservado, pero su final nos ha sido transmitido por dos manuscritos distintos (con ligeras variantes).

Los restos de calendario se han conservado únicamente en un manuscrito (4Q394), y en éste, únicamente las tres líneas finales de

su texto [los editores publican el manuscrito 4Q327, con restos de cinco columnas de un calendario, como si formara parte de 4Q394; pero aunque la escritura es idéntica, creemos que se trata de un manuscrito distinto, de dimensiones menores]. Sin embargo estos pocos restos son suficientes para probarnos que se trata del mismo calendario solar que encontramos empleado en otras obras como *Jubileos* o el *Rollo del Templo*, un calendario que nos es conocido por abundantes copias provenientes de Qumrán, y que es distinto, por supuesto, del calendario lunar empleado por el judaísmo de la época. Es por lo tanto perfectamente posible que este calendario haya formado parte de la composición original, como uno de los elementos claves en los que el grupo de 4QMMT se distingue del grupo opuesto; pero, puesto que la parte conservada no parece dirigirse a nadie en particular, que no presenta el carácter polémico de las otras dos partes de la composición, y que otra de las copias (4Q395) parece conservar el comienzo de la obra sin este calendario, es igualmente posible que se trate de una añadido posterior, independiente.

La segunda y tercera parte, por el contrario, forman claramente una unidad, a pesar de su distinto contenido. Ambas partes están escritas en el mismo estilo, emplean las mismas contraposiciones «nosotros-vosotros», y contienen una especie de inclusión entre el comienzo y el final con dos frases en estricto paralelo (4 y 112-113). Sin embargo, en esta segunda y tercera parte del documento encontramos una curiosa mezcla de singular y plural. El texto de la parte legal y de la exhortación está escrito claramente en plural, «nosotros», y está formulada como la expresión de toda una colectividad, no de un individuo. Esta colectividad piensa de manera diferente a la de otra colectividad, «ellos», de la que habla en tercera persona del plural y a la que en la exhortación se identifica como «la mayoría del pueblo». Esta grupo se distingue de aquellos a quienes el documento parece destinado, una colectividad a la que el texto se dirige empleando la segunda persona del plural («y vosotros sabéis», «os hemos escrito»). Pero en la exhortación, aunque el texto emplea en una ocasión el «vosotros» para designar a los destinatarios, se dirige normalmente a una sola persona empleando la segunda persona singular («te hemos escrito»), persona que aparentemente ocupa una posición de autoridad tal en Israel que los ejemplos de los antiguos reyes, como David o Salomón, se le pueden aplicar directamente, y porque se habla de «tú y tu pueblo» o de «tú e Israel».

Esta alternancia entre «nosotros», «vosotros» y «ellos» subraya el carácter programático y polémico del documento. El grupo autor del documento («nosotros») se ha separado de otro grupo mayoritario («ellos») con el que no están de acuerdo sobre la correcta interpretación de ciertas normas legales, en concreto las que constituyen el objeto del escrito; ese mismo grupo dirige el escrito a otro grupo («vosotros») y en concreto a la figura que se puede considerar como su jefe («tú») para invitarlos a que acepten las posiciones que ellos defienden y no las de los adversarios, con la clara esperanza de un resultado positivo puesto que por una parte él y los suyos conocen la probidad de los autores del documento y por otra poseen suficiente sabiduría y conocimiento de la Ley como para apreciar lo correcto de sus posiciones.

Estas posiciones halákicas conciernen a asuntos muy variados. A pesar del mal estado de conservación de la parte legal del documento, encontramos mencionados los siguientes temas (los números entre paréntesis se refieren a las líneas del texto):

- trigo de los gentiles (6-8)
- ofrendas cocidas en vasijas de cobre (8-11)
- sacrificios de los gentiles (11-12)
- consumición de las ofrendas en el mismo día del sacrificio (12-16)
- la pureza de los que preparan la ternera roja (16-20)
- recipientes de piel que pueden ser introducidos en el templo (21-23)
- impureza de la piel de animales impuros (24-25)
- impureza parcial de la piel de animales puros (25-27)
- lugar del degüello de animales (30-38)
- degüello de animales preñados (39-42)
- a quiénes les está prohibido el acceso a la congregación (42-52)
- impureza de ciegos y sordos (52-57)
- impureza de las corrientes líquidas (58-61)
- prohibición de introducir perros en Jerusalén (61-65)
- el fruto del cuarto año es para los sacerdotes (65-66)
- el diezmo del ganado es para los sacerdotes (66-67)
- aislamiento de los leprosos (67-71)

– duración del proceso de purificación de los leprosos (71-75)

– impureza de los huesos humanos (75-77)

– interdicción de matrimonios entre sacerdotes e israelitas (78-85)

– normas relacionadas con las mujeres (89-91)

Desgraciadamente varias de estas normas son tan fragmentarias que es muy poco lo que se puede concluir de ellas. Otras, por el contrario, se han conservado íntegramente y nos ayudan a determinar la identidad de los protagonistas de la composición, es decir: los autores, los enemigos con los que polemizan y los destinatarios del documento a los que se espera convencer.

Especialmente interesantes en este sentido son las prescripciones sobre la ternera roja y sobre las corrientes líquidas, puesto que sobre ellas poseemos información abundante en la literatura rabínica. En el primer caso se trata de una de las polémicas más famosas entre fariseos –según los cuales una persona impura podía realizar la ceremonia inmediatamente después de la inmersión– y saduceos –según los cuales era necesario después de la inmersión esperar hasta la puesta del sol–; *Mishna Para* 3,7 dice expresamente: «El sacerdote que quemaba la (ternera) roja había sido hecho ritualmente impuro por causa de los saduceos, para que no pudieran decir que (la ceremonia de purificación) había sido realizada por uno sobre el que el sol se había puesto». Y la *Tosefta Para* 3,6.8 cuenta la historia de Yohanan ben Zakkai que había intencionadamente desacralizado al Sumo Sacerdote y le había obligado a hacer la inmersión inmediatamente antes de realizar la ceremonia, y de Ishmael ben Phiabi que había realizado la ceremonia con sacerdotes que habían esperado hasta la puesta del sol después de la inmersión y que, después de la intervención de los rabinos, repitió la ceremonia con otros sacerdotes que acababan de hacer la inmersión. 4QMMT (16-20) precisa, sin lugar a dudas, que la halaká del grupo autor del documento coincide con la halaká saducea, y que la halaká de los adversarios es la halaká farisea. Lo mismo sucede con la norma sobre las corrientes líquidas; los rabinos discutían si la impureza del líquido de un recipiente podía transmitirse a otro recipiente a través de la corriente líquida y *Mishna Yad.* 4,7 dice explícitamente: «Decían los saduceos: Nosotros protestamos contra vosotros, fariseos, porque declaráis una corriente líquida incapaz de transmitir la impureza». 4QMMT (58-61) afirma claramente que la posición contraria es la posición del grupo que redacta el documento.

Estos dos ejemplos, otras halakot menos claras como las prescripciones sobre la impureza de las pieles y huesos (21-27) que parecen contradecir halaká farisea, y otros muchos casos, como las halakot sobre animales preñados (39-41), sobre el producto del cuarto año y el diezmo del ganado (66-67), etc. en los que la halaká de 4QMMT contradice la halaká rabínica, pero de los que las fuentes no nos precisan si esta halaká rabínica era halaká farisea, nos prueban que las polémicas de 4QMMT van dirigidas contra un grupo que la tradición posterior designará como fariseos y nos sugiere que estos fariseos o un grupo proto-fariseo, son el grupo «enemigo», los «ellos» de 4QMMT.

Que el grupo al que debemos el documento, «nosotros», es el mismo que conocemos por los otros textos qumránicos queda claro por la coincidencia de un buen número de estas halakot contrarias a la halaká tradicional que reaparecen en otros textos qumránicos, sobre todo en 11QTemple y CD. La consumición de las ofrendas el día mismo del sacrificio (12-16), las precisiones sobre el uso de las pieles (21-23), la concepción del feto como distinto de la madre (39-42), los diezmos del año cuarto y del ganado (65-67), el proceso de purificación de los leprosos (71-75) y la impureza de los huesos humanos (75-77), son otros tantos ejemplo de halaká distinta de la halaká rabínica que encontramos en otros documentos qumránicos. Y puesto que esta halaká se halla relacionada con la halaká que las fuentes rabínicas designan como saducea, debemos concluir que este grupo, estos «Hijos de Sadoc», defienden una halaká de una forma o de otra relacionada con la halaká «saducea».

Además, el estricto paralelo entre aquellos a los que les es negado el acceso al templo (42-52) y aquellos a los que les es negada la entrada en la comunidad, y la afirmación clara en 106-107 que para el grupo responsable de la obra ya han comenzado «los últimos tiempos», nos muestran que no sólo la halaká, sino también la teología del grupo responsable de la obra es la misma que la del grupo que conocemos por otros escritos qumránicos. Pero la ausencia en 4QMMT de los temas que caracterizarán la teología qumránica plenamente desarrollada nos indica que esta teología se halla, por así decirlo, en sus comienzos. Si además tenemos en cuenta que 4QMMT es un documento profundamente polémico mientras que en la comunidad de Qumrán toda polémica con los adversarios terminará por ser prohibida (ver 1QS IX,16-17), estamos obligados a concluir que 4QMMT proviene de los primeros tiempos de la existencia del grupo, cuando las relaciones con los adversarios aún no

han sido definitivamente rotas y aún se considera posible, a pesar de la separación, que otros se convenzan de lo justo de las posiciones del grupo y terminen por aceptarlas. Es decir, que 4QMMT provendría de un período anterior a la retirada del grupo al desierto.

Esta conclusión nos permite igualmente precisar de alguna manera quiénes son los «vosotros» y el «tú» a los que 4QMMT se dirige. El «tú» es claramente, como lo muestra la exhortación, una persona con autoridad sobre el pueblo, al que el ejemplo de David y Salomón se puede aplicar. Los editores llegan incluso a identificarlo con el Sumo Sacerdote Hasmoneo Jonatán, que para ellos es *el* Sacerdote Impío de otros textos qumránicos, en un momento de su carrera en el que es aún aceptado por el grupo de 4QMMT. Sea lo que fuere de esta identificación concreta, el grupo de «vosotros» a los que el documento se refiere no comulga con las posiciones halákicas de los adversarios, sino que se halla más cerca de las posiciones del grupo que redacta el documento, hasta el punto de que el grupo de 4QMMT considera como una posibilidad real el que los destinatarios (y su jefe) adopten las posiciones que ellos defienden. Tanto el grupo de «nosotros» como el de «vosotros» se interesan en los problemas de sacrificios, de diezmos, de pureza ritual, de matrimonio de sacerdotes, etc., lo que nos orienta hacia los grupos del alto clero cuyas funciones y preocupaciones se centran en torno al templo, y nos permite definir el grupo al que 4QMMT se dirige como el grupo saduceo o proto-saduceo y el «tú» de la exhortación como el líder de ese grupo.

La lengua en la que el documento está escrito es, a primera vista, muy distinta del hebreo de imitación bíblica que encontramos en otros manuscritos qumránicos y parece cercana al hebreo posterior empleado en la *Misnah*. Sin embargo, un análisis más detenido muestra que tanto la fonología, como la morfología y la sintaxis de 4QMMT son fundamentalmente las del hebreo qumránico, distintas tanto del hebreo bíblico como del hebreo misnaico, con una serie de elementos peculiares a este documento (y en parte al *Rollo de Cobre*) que podrían indicarnos que se trata de un hebreo coloquial, el hebreo hablado de la época. Unicamente el vocabulario empleado en la parte legal se halla más cerca del hebreo misnaico que del de otros textos qumránicos, pero este vocabulario está condicionado por el contenido particular de la composición.

Los manuscritos que nos han conservado partes de esta obra son los siguientes:

- 4Q394 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del si-

glo I a.C. que nos ha conservado restos de cinco columnas consecutivas con el final del calendario y buena parte de la sección de leyes.

• De 4Q395, un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C., únicamente nos han llegado tres fragmentos, dos de ellos de dimensiones mínimas; esta copia aparentemente no contenía el calendario, sino que comenzaba directamente con la parte legal que es la única representada en esos fragmentos.

• 4Q396, un manuscrito copiado a comienzos del siglo I d.C. está representado por dos grandes fragmentos con restos de cuatro columnas sucesivas que contienen buena parte de la leyes.

• 4Q397, un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. nos ha proporcionado 23 fragmentos de pequeñas dimensiones provenientes de la parte legal y de la exhortación.

• 4Q398 es una copia sobre papiro y con una escritura semicursiva de comienzos del siglo I d.C. de la que nos han llegado 14 fragmentos, aunque sólo dos son de buenas dimensiones, que provienen de la sección legal y de la parte final de la exhortación.

• De 4Q399, un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. sólo poseemos un fragmento con restos de las dos últimas columnas de la obra seguidas de un gran espacio en blanco, que nos prueba que se trata efectivamente del final de la composición.

## B. 11QRollo del Templo (11QTemple[a] y 11QTemple[b] = 11Q19 y 11Q20)

Editio princeps: 11QTemple[a]: Y. Yadin, *Megillat ham-miqdash - The Temple Scroll,* 3 vol + Suppl. (Jerusalem 1977). 11QTemple[b]: F. García Martínez, «11QTemple: A Preliminaruy Publication», *The Madrid Qumran Congress*. Volume II, Edited by J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (STDJ 11) (Leiden-Madrid 1992), pp. 363-390, Planchas 9-15.

El manuscrito del *Rollo del Templo*, descubierto al parecer en 1956 con los demás manuscritos de la Cueva 11, permaneció en posesión de un anticuario de Belén hasta que fue confiscado por el ejército Israelí en 1967. El mismo año Y. Yadin dio una primera descripción de su contenido, y en 1977, el mismo Yadin publicó la *editio princeps* del manuscrito, con una amplia introducción y un comentario detallado, en una lujosa edición en tres volúmenes en hebreo moderno y un suplemento fotográfico. Esta copia del *Rollo del Templo* (11QTemple[a]) constituye el manuscrito más amplio de todos los recuperados en Qumrán y mide actualmente más de 8 me-

tros. La parte interior del rollo está relativamente bien conservada, y en ella la parte inferior está intacta, aunque la parte superior todo a lo largo se ha perdido; la parte exterior, por el contrario, ha sufrido mucho y sólo se ha conservado fragmentariamente. Como el comienzo de la obra se hallaba en esta parte exterior, se ha perdido en gran medida. El final de la obra tampoco se ha conservado, puesto que se hallaba en la parte superior de una columna. Pero la actual columna LXVI está seguida de piel no escrita, lo que nos prueba que únicamente nos faltan algunas líneas del final de la obra. Otra copia de la misma composición, en un estado muy fragmentario pero que nos permite completar en distintos lugares las partes perdidas del primer manuscrito, forma parte del lote de manuscritos holandés de la Cueva 11 y ha sido publicada en 1992 (11QTemple$^{b}$). 11QTemple$^{a}$ fue copiado por dos escribas distintos; la primera hoja (col. I-V) es algo posterior a todo el resto del manuscrito, obra del segundo escriba. Ambas escrituras se pueden datar a finales del siglo I a.C. o comienzos del siglo I. La escritura de 11QTemple$^{b}$ es aún más tardía, del primer cuarto del siglo I y parece ser obra del mismo copista al que debemos el *Pesher de Habacuc*.

La manera sistemática en la que el redactor de la obra ha organizado los elementos que la componen facilitan la descripción de su contenido. Aunque el comienzo se ha perdido definitivamente, la col. II sugiere que el cuadro narrativo en el que se integra el cuerpo de leyes concretas que forma la obra era parecido al del libro de los *Jubileos*, la alianza sinaítica reflejada en Ex 34 y Dt 7. Es decir, que el autor nos presenta su obra como una plasmación escrita del contenido de la revelación directa de Dios a Moisés, hasta el punto de llegar a cambiar en discurso directo en primera persona lo que en el Dt es presentado como comunicación de Moisés al pueblo, presentando así el conjunto como palabra divina, como una nueva Torah para todo el pueblo de Israel que proviene directamente de la boca de Dios, aunque en algún momento el autor o redactor olvida esta ficción pseudoepigráfica y conserva la tercera persona del texto bíblico. Este nuevo «Deuteronomio» integra de manera sistemática las distintas leyes relativas al templo y a sus sacrificios que encontramos en Exodo, Levítico y Números, a veces de manera literal, otras veces de forma modificada y con numerosos añadidos que no se encuentran en el texto bíblico, completándolas con una nueva versión de Deuteronomio 12-23.

Si recorremos una a una las columnas conservadas de 11QTemple$^{a}$ podemos constatar que el autor ha agrupado las leyes que quie-

re transmitir en torno a cuatro grandes temas. El primero de ellos es el de la construcción del templo; las normas relacionadas con esta construcción se hallan concentradas en dos bloques: cols. II-XIII (construcción del santuario y del altar) y cols. XXX-XLV (construcción de los patios del templo y de los distintos edificios allí situados). Entre estos dos bloques (cols. XIII-XXIX) se inserta el segundo tema: un ciclo de fiestas a lo largo del año con los sacrificios que a cada fiesta corresponden y que incluyen las fiestas del nuevo trigo, vino y aceite, y la fiesta de la ofrenda de la leña. El tercer tema es el de las normas de pureza, tanto del templo y de la ciudad santa, como en general; el autor se ocupa de la manera de salvaguardar la pureza del recinto del templo y de la ciudad en la que el templo debe ser construido en las cols. XLV-XLVII, y de las normas de pureza en sentido más general en las col. XLVIII-LI. El cuarto tema ocupa el resto del manuscrito (cols. LII-LXVI) y no es otra cosa que una re-escritura de Dt 12-23, con la misma diversidad de contenido que caracteriza al texto bíblico: las normas sobre los jueces, la idolatría, el degüello de animales, los juramentos, los falsos profetas, los derechos de los sacerdotes y de los levitas, los testigos, la esclava de guerra, el hijo rebelde, los crímenes de traición, la virgen difamada, el incesto, etc. Entre estos temas se destaca el amplio tratamiento dedicado a Dt 17,14-20, en las cols. LVI-LIX, conocido como la «Torah del Rey», y las ampliaciones sobre los levitas (LX, 1-11) y sobre la crucifixión como pena capital (LXIV, 6-13).

Estos mismos temas nos indican las líneas generales de las fuentes de las que se ha servido el autor para redactar el *Rollo del Templo*. Ante todo se ha servido de la Torah, sobre todo del Deuteronomio, que ha reeditado profundamente para adaptarlo a su propósito combinando distintas formulaciones bíblicas, armonizándolas, clarificándolas, completándolas o modificándolas si lo considera necesario. Además de la Torah, el redactor se ha servido igualmente de otras fuentes escritas que incorpora dentro de su obra: una fuente escrita con instrucciones para la construcción del templo, otra fuente escrita que contenía un «calendario» festivo que inserta en el interior de la precedente, otra fuente igualmente escrita sobre las normas de pureza en vigor en el grupo al que él pertenece y de la que ofrece únicamente un resumen, y una cuarta fuente formada por un midrás al Deuteronomio de la que ha recogido la «Torah del Rey» y las ampliaciones sobre los levitas y sobre la crucifixión como pena capital. Todo a lo largo de su trabajo, el redactor ha tenido buen cuidado de insertar diversas prescripciones le-

gales en uso dentro del grupo al que pertenece y que sirven para unificar el conjunto y para presentar estas normas como parte de un Torah obligatoria para todo Israel.

El género literario de la composición es difícil de determinar. Si para Yadin es sobre todo una re-escritura de la Torah destinada a unificar, homogeneizar y resolver las dificultades del texto bíblico, par H. Stegemann sería más bien un sexto libro de la Torah, un nuevo texto bíblico destinado a completar el Pentateuco existente, y para B.Z. Wacholder incluso la única Torah válida destinada a substituir la Torah mosaica en la que se inspira. Según Wacholder, para el autor del *Rollo del Templo* Moisés habría recibido de Dios en el monte Sinaí una segunda Torah que debería ser revelada una vez que la Torah mosaica se mostrara efímera a causa de las transgresiones del pueblo; el *Rollo del Templo* se presentaría como la plasmación de esta segunda Torah, una Torah eterna, superior a la Torah mosaica y destinada a suplantarla como la sola Torah normativa del futuro.

En contra de estas opiniones, nosotros creemos que la relación fundamental del *Rollo del Templo* con el texto bíblico se sitúa a nivel de la *interpretación*, una interpretación que se considera revelada y por lo tanto normativa y que permite al redactor transformar el punto de partida, el texto bíblico. Como resultado, la composición se podría definir, como lo hace W.O. Wise, como un nuevo Deuteronomio, aunque, a diferencia de Wise, nosotros no creemos que se trate de un nuevo Deuteronomio destinado a substituir a Dt 12-26 «al final de los tiempos» [ya que el templo que en él se describe será reemplazado «al final de los tiempos» por otro nuevo templo creado directamente por Dios (XIX, 8-10)], sino que es un nuevo Deuteronomio que representa la única manera legítima de comprender el verdadero sentido del texto bíblico.

Los orígenes de la composición han sido muy discutidos. Una serie de autores postulan un origen completamente independiente de la comunidad qumránica; otros lo sitúan en el interior de la comunidad qumránica constituida como tal; nosotros creemos que la obra es anterior a la instalación de la comunidad en el desierto, pero que fue compuesta dentro de los círculos de los que más tarde surgirá la comunidad y que pertenece, por tanto, al período formativo de la misma. Los elementos arquitectónicos y rituales y las polémicas sobre detalles del sistema sacrificial de la primera de las fuentes nos orientan hacia círculos sacerdotales para los que el Templo es el factor central y en los que la delimitación correcta de

los niveles de santidad de cada uno de los elementos es una preocupación fundamental a la hora de buscar los orígenes de la composición.

Estos mismos elementos nos aclaran la finalidad del escrito. Las diferencias con el Templo existente aparecen a simple vista; pero el autor no presenta su plano detallado como una visión profética del Templo que Dios mismo construirá al final de los tiempos, a la manera de Ezequiel, sino como un programa de construcción concreto revelado en el Sinaí y que por lo tanto es normativo. Su presentación no puede menos de poner en evidencia la inadecuación del Templo existente con relación al Templo normativo, con lo que el Templo debería ser en realidad para conformarse con los preceptos revelados.

A esos mismos círculos sacerdotales nos encaminan los pocos detalles concretos del Midrás al Deuteronomio que pueden ayudarnos a determinar el medio ambiente en el que surgió la obra. La prescripción de la monogamia como obligatoria para el Rey se encuentra reflejada, desde luego, en el texto del *Documento de Damasco*, lo mismo que la división de poderes entre el Rey y el Sumo Sacerdote se puede encontrar en 1QSb junto con la subordinación del Rey al Sumo Sacerdote. Estos elementos nos podrían indicar una cierta oposición a la situación existente durante la época asmonea en cuanto que están en favor de una imagen del Rey sometida al sacerdocio y desligada de toda actividad cúltica. La necesidad de reformular los datos bíblicos sobre la realeza parece más acuciante –una vez conseguida la independencia nacional por los macabeos– que lo que era durante el período persa, o bajo el dominio lágida o seléucida. Sin que esto quiera decir, como se ha pretendido, que sus orígenes se deban situar durante el reinado de Alejandro Janeo: los mercenarios son una constante desde Hircano, todos los asmoneos se vieron envueltos en guerras ofensivas y defensivas, todos ellos se aprovecharon de los despojos de los vencidos y durante toda la época el peligro egipcio fue constante. El carácter moderado de la polémica presente en el texto parece acomodarse mejor a los comienzos del período de independencia nacional conseguida por los macabeos que a una época en la que el poder asmoneo se ha transformado ya en un reino helenístico que no se distingue apenas de los otros. En todo caso, esta polémica se halla a una enorme distancia de la polémica anti-asmonea que encontramos en otros escritos qumránicos como los *pesharim*. Pero nos orienta hacia los mismos círculos sacerdotales como posible lugar de origen de la composición.

Por otra parte, toda una larga serie de elementos nos muestran las relaciones del *Rollo del Templo* con los escritos reconocidos generalmente como producto típico de la comunidad qumránica. Los más interesantes son: la coincidencia con el *Documento de Damasco* en cuanto a la prohibición de la poligamia, del matrimonio entre tío y sobrina y de las relaciones sexuales en «la ciudad del santuario»; la coincidencia con 1QM en la exclusión de las mujeres de la ciudad santa y del campamento durante la guerra escatológica, abundantes paralelos en la organización militar y situación de los retretes a 2.000 y 3.000 codos de distancia respectivamente; la mención común con 4QpNahum de la pena de la crucifixión, y, por supuesto, el calendario con la mención expresa de la fiesta del aceite el 22 del sexto mes en 4Q327. A estos elementos podemos añadir:

– el que quienes son excluidos de la participar en la comunidad del final de los tiempos en 1QSa son los mismos a los que el *Rollo del Templo* prohíbe el ingreso en Jerusalén, y por los mismos motivos;

– el que los nombres de las puertas de Jerusalén en la *Descripción de la Nueva Jerusalén* qumránica son los mismos que el autor atribuye a las puertas de los patios del Templo;

– el que en Qumrán los levitas también pueden impartir la bendición;

– y la idéntica composición del consejo del Rey y del consejo de la Comunidad.

Aunque estas coincidencias son ciertamente impresionantes, otra serie de elementos impiden, en nuestra opinión, aceptar la conclusión de que nuestro texto fue compuesto en la fase en la que la Comunidad se hallaba ya instalada en Qumrán después de haber roto con el Templo de Jerusalén:

– los intereses que los textos propiamente sectarios nos presentan son muy distintos de los del Rollo del Templo;

– la forma de interpretar la Escritura es igualmente distinta;

– la halaká presenta también elementos distintos como en el caso de los testigos;

– una de las principales fiestas qumránicas (la renovación de la alianza) se halla ausente de nuestro texto;

– hay notables diferencias de vocabulario (por ejemplo en la designación del Sumo Sacerdote);

– y, por supuesto, la posición cara al templo y cara a las autoridades no se puede reducir a una sola.

Ambas series de observaciones, sin embargo, se pueden compaginar si se supone que el *Rollo del Templo* proviene de los círculos en los que se originará la Comunidad, pero que ha sido compuesto en un período anterior a la instalación de la Comunidad en Qumrán. Esta solución permite explicar tanto las coincidencias como las diferencias que se pueden apreciar, ya que permite tener en cuenta la evolución inevitable, las modificaciones impuestas por la ruptura, y el desarrollo ideológico y halákico exigido por la nueva situación. Por estos motivos pensamos que la posición que defiende un origen del texto en los círculos sacerdotales del entorno del Templo de los que surgirá más tarde la comunidad de Qumrán, es la que mejor explica los datos que hoy día poseemos. Estos orígenes nos permiten comprender los sorprendentes paralelos en cuanto a vocabulario, contenido y halakot concretas entre el *Rollo del Templo* y 4QMMT.

Determinar la fecha de composición de la obra resulta tan difícil como fijar su origen, y fechas tan dispares como el siglo IV a.C o el siglo I d.C han sido propuestas. Es evidente que, puesto que el redactor se ha servido de diversas fuentes, su trabajo ha de ser necesariamente posterior a la composición de esas fuentes, pero estas fuentes no son en sí mismas fáciles de datar.

El calendario festivo depende del calendario henóquico del que se han conservado restos en los textos arameos de Qumrán y que se puede remontar al siglo IV a.C; es, por lo tanto, posterior a estas fechas. Pero a su vez presenta ciertos elementos que permiten suponerlo anterior a la forma más concreta en la que este calendario es empleado en el *Libro de los Jubileos* y en otros textos qumránicos, como lo prueba la misma manera aún imprecisa de designar las fechas de las fiestas. Su composición, pues, se podría situar en un período impreciso del siglo III o a comienzos del siglo II a.C.

Tampoco la parte fundamental sobre el Templo ofrece muchos elementos concretos, pero un detalle, en apariencia anodino, puede servir como indicación. En la col. XLVII se incluye la prohibición de introducir en Jerusalén las pieles de los animales, incluso de los animales puros, que no han sido sacrificados en el Templo. Como es sabido, este texto va más allá del decreto de Antíoco III que prohíbe la introducción de las pieles de los animales impuros. La relación entre ambos textos me parece clara, y si bien es cierto que esta relación se puede interpretar diversamente (el rigor mayor de la legislación del *Rollo del Templo* se puede ver como un indicio de que es posterior, como pretende Yadin; pero es igualmente posible que

Antíoco III hubiera aceptado sólo en parte las exigencias presentadas ante él imponiendo una medida menos rigurosa que la exigida, lo que implicaría la anterioridad de la formulación de nuestro texto), ella nos señala el período de dominio seléucida como el posible transfondo de esta parte de la obra.

Otra de las fuentes claramente determinadas, el bloque de leyes sobre la pureza, no aporta elementos concretos en cuanto a su datación u origen. Lo único que podemos señalar es la agudización de la problemática en torno a la pureza como consecuencia de la crisis antioquena; la profanación del Templo, en torno al cual estaba centrado el sistema de pureza, debió actuar como un potente reactivo. De hecho, la re-dedicación del Templo de Judas Macabeo es presentada como una purificación del mismo, lo mismo que las conquistas macabeas de las ciudades son vistas como una purificación del país. Es éste el período en el que Josefo coloca el origen de las sectas y su reinterpretación de las normas de pureza, y en él se sitúan según la tradición rabínica las disputas entre saduceos y fariseos sobre estas normas de pureza, por lo que este período de la crisis antioquena podría ofrecernos el marco adecuado para la formulación de las ideas que el bloque sobre las leyes de pureza representa.

El midrás sobre el Deuteronomio contiene, en la «Torah del Rey» algunos elementos, que apuntan a una datación algo más tardía. Las discusiones que precedieron a la investidura de Simón y que aparecen indirectamente incluso en 1 Mac 1,48, por ejemplo, podrían haber proporcionado la ocasión necesaria para formular las ideas que en ella se contienen.

Si esto es así, la relativa cronología de las distintas fuentes empleadas por el redactor del Rollo del Templo podría ser la siguiente: el elemento más antiguo sería el calendario festivo, seguido de la fuente sobre las leyes de pureza y del midrás sobre el Deuteronomio que comprende la «Torah del Rey».

Puesto que esta última fuente se remonta al período macabeo, es obvio que la fecha de la redacción del *Rollo del Templo* como tal no puede ser anterior a esas fechas. Y puesto que, como hemos indicado, la composición es anterior a otras obras qumránicas como el *Documento de Damasco* cuya fecha de composición se puede fijar a finales del siglo II o comienzos del siglo I a.C., debemos fijar la redacción del *Rollo del Templo* en la segunda mitad del siglo II a.C. Es decir que su composición es más o menos contemporánea de la de 4QMMT y se sitúa dentro de los mismos círculos sacerdotales de los que más tarde surgirá la comunidad qumránica. 4QMMT nos

muestra que en esos círculos sacerdotales existía un grupo bien definido, que se considera ya distinto y separado, tanto de otro grupo de enemigos que hemos definido como «proto-fariseo», como del otro grupo menos diferenciado que hemos definido como «proto-saduceo», y que este grupo terminará por retirarse al desierto y formar la comunidad de Qumrán. 11QTemple tiene sus orígenes en ese mismo grupo, aunque en sí, y a diferencia de 4QMMT, ni se presenta como la obra de un grupo ni se dirige a ningún grupo concreto, sino a todo Israel, por lo que se puede suponer que es ligeramente anterior a 4QMMT.

El autor o redactor concreto de 11QTemple no es tan desconocido como el autor o redactor de los otros grandes documentos qumránicos. El carácter autoritativo del documento, el profundo conocimiento del texto bíblico que su redactor posee y la audacia con la que osa re-escribir este texto bíblico llevan inevitablemente a pensar en la fuerte personalidad profética del sacerdote al que los textos qumránicos designan como Maestro de Justicia, pero ningún elemento concreto del texto conservado permite confirmar esta suposición. A pesar del anonimato, su obra constituye uno de los documentos claves para comprender el judaísmo del siglo II a. C.

Entre las monografías dedicadas al estudio de este documento podemos señalar: J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (Munich-Basilea 1978; edición inglesa, Sheffield 1985); B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (Cincinnati 1983); Y. Yadin, *The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect* (Londres 1985); M.O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11* (Chicago 1990), A. Vivian, *Rotolo del Tempio* (Brescia 1990), y la colección de trabajos de diversos autores editada por G.J. Brooke, *Temple Scroll Studies* (Sheffield 1989).

## C. Regla de la Comunidad (= Serek ha-yaḥad = 1QS y 4QS$^{a-j}$ = 4Q255-264)

Editio princeps: 1QS: M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. 2, fasc. 2: The Manual of Discipline* (New Haven, 1951)., Ultimamente ha aparecido una transcripción preliminar de los manuscritos de 4QS, realizada por E. Qimron, en J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. Volume I: Rule of the Community and Related Documents* (Tubinga-Louisville 1994).

La *Regla de la Comunidad* se nos ha conservado en 10 manuscritos fragmentarios de la Cueva 4 aún inéditos, un par de briznas

insignificantes de otra copia proveniente de la Cueva 5 y la copia, afortunadamente casi completa, de la Cueva 1. No hay duda alguna de la identidad sustancial de la composición representada en todos estos manuscritos, aunque algunas de las copias de la Cueva 4 ofrecen un texto sensiblemente diverso que puede ayudarnos a comprender mejor la evolución literaria de la composición.

El manuscrito de la Cueva 1 proviene de un rollo que originalmente había contenido además de la *Regla de la Comunidad* (1QS), la *Regla de la Congregación* (1QSa) y el *Manual de Bendiciones* (1QSb), copiados a continuación de la columna XI de 1QS. La columna I de 1QS estaba originalmente precedida de una hoja de protección a cuyo dorso figuraba el título de las distintas obras incluidas en la colección. Este título, parcialmente conservado, y su empleo en la col. I,1 y 16 nos aseguran que *Serek ha-yaḥad* («Regla de la Comunidad») era en realidad el título original de la obra. La copia de 1Q, a pesar de ser la más completa, es defectuosa en varias partes, sobre todo en la columnas VII y VIII, que contienen numerosas correcciones de distinta mano. Algunas de estas correcciones eliminan simples errores del copista, pero otras introducen variantes reales incorporadas al texto en un período posterior, o cambios en la legislación efectuados durante el período en el que la regla estuvo en uso (como el cambio de seis meses por un año en VII,6). La grafía del primer copista se puede datar paleográficamente a comienzos del siglo I a.C.

Teniendo en cuenta los signos marginales del copista y las divisiones que introduce en el texto, podemos describir el contenido de las distintas partes de la obra como sigue:

– Una introducción general en la que se delinea la finalidad de la comunidad (I,1-15)

– Una descripción de la ceremonia anual de entrada en la alianza, que indica el orden en el que se realiza, reproduce las bendiciones de los sacerdotes sobre los hijos de la luz y las maldiciones de los levitas sobre los hijos de las tinieblas, así como la condena por ambos grupos de quienes después de haber entrado en la Alianza son infieles y de todos aquellos que rechazan entrar en la alianza (I,16-III,12).

– Un tratado sobre la doctrina de los dos espíritus, el espíritu de verdad y de la luz y el espíritu de falsedad y de tinieblas, cuya lucha continua gobierna toda la historia humana. Este dualismo caracte-

riza, no sólo el caminar de todas las personas, sino el corazón mismo de todo hombre (III,13-IV,26).

– La «regla de la comunidad» en sentido estricto, que comprende: una especie de prólogo sobre la finalidad de la pertenencia a la comunidad y el juramento de fidelidad y de separarse de todos los demás; las normas para la inscripción de los miembros, las normas para la vida en común, las normas para la reunión de los Numerosos, y las normas para la admisión de miembros; un código penal en el que se precisan los castigos por las transcripciones (V,1-VII,25).

– Un proyecto de fundación de la comunidad futura que deberá establecerse como templo espiritual en el desierto y las normas de conducta del Instructor, que se halla disturbado por la intrusión de un fragmento de código penal (VIII-IX).

– Un amplio himno de acción de gracias, estrechamente relacionado en cuanto a temas, ideas y vocabulario con las *Hodayot* (X-XI).

Esta simple descripción del contenido de 1QS permite percibir que la composición, tal y como se halla representada en la copia de la cueva 1, es el resultado de un largo proceso de crecimiento, y que la opinión de quienes consideraban la obra como la creación de un autor único, es muy poco verosímil. A pesar de que el conjunto se halla bien estructurado en su forma actual, la disparidad de estos elementos lleva a pensar en un redactor que incorpora en su trabajo distintas fuentes preexistentes, fuentes escritas que el redactor incorpora sin variaciones notables dentro de su obra.

Que tanto el proyecto de fundación de la futura comunidad como la regla de la comunidad presente eran dos escritos originalmente distintos parece evidente, no sólo porque el uno se orienta hacia el futuro y el otro refleja una realidad presente, sino por las notables diferencias de vocabulario y estilo que hay en su interior. En el primero, la formación de la comunidad y su retirada al desierto son vistas algo aún futuro; en esa futura comunidad los sacerdotes poseerán toda autoridad y la admisión de los miembros le es confiada al Instructor. En la segunda, la comunidad es una realidad presente y bien establecida, con sus normas concretas para la vida en común, para la admisión de nuevos miembros, para la penalización de las ofensas, etc. En esta comunidad la autoridad no reside exclusivamente en los sacerdotes, sino que los miembros de la comunidad participan de ella. Se trata, pues, de dos fuentes es-

critas claramente distintas. Es posible que el himno conclusivo provenga de una colección de himnos semejante a 1QHodayot, como sugieren los estrechos paralelos, o que se trate de una pieza independiente, como podría sugerir el hecho de que 4Q260 y 4Q264 sólo contienen sus restos (aunque esto podría ser puramente accidental, debido a la escasez de restos de esos manuscritos); en todo caso poseemos una copia de la cueva 4 (4Q259) que parece representar el estadio en el que este himno aún no había sido unido a la composición y que en su lugar contiene un amplio calendario sobre los turnos sacerdotales, lo que nos prueba que el himno es, en todo caso, una composición originalmente ajena a la Regla y distinta de las fuentes precedentes. La proveniencia de otra fuente independiente del ritual de entrada en la alianza, se prueba por el hecho de que el redactor sólo ha incluido un resumen de la misma. Y el contenido tan característico y homogéneo del tratado sobre los dos espíritus [que aparece citado en un ritual posiblemente pre-qumránico (4Q502)] lleva a suponer igualmente su existencia como composición independiente.

El origen de cada una de las fuentes que podemos reconocer en 1QS no es difícil de precisar. Está claro que el proyecto de fundación de la comunidad en el desierto debe ser anterior al establecimiento efectivo y que debe provenir, por tanto, del grupo en cuyo interior surgirá el de la comunidad. Está igualmente claro que la precisa regla sobre las normas de vida de la comunidad, con la descripción de sus funciones, castigos, etc. supone ya la experiencia de una vida común en el desierto, y que su origen se halla dentro de la comunidad qumránica. En esa misma comunidad se debe buscar el origen del ritual de renovación de la alianza, que según una copia de CD de la cueva 4 se celebraría cada año durante la fiesta de Pentecostés. Los orígenes del himno final hay que buscarlos, sin duda, en los mismos círculos a los que debemos los *Hodayot*, lo que nos encamina igualmente a la misma comunidad. La única fuente, pues, cuyos orígenes resultan problemáticos es el tratado sobre los dos espíritus. El influjo del dualismo persa parece claro, pero igualmente claras son las relaciones con el *Rollo de la Guerra* y su influjo en otros textos qumránicos; por lo que, en definitiva, sus orígenes se pueden situar igualmente en el interior de la comunidad de la que constituye una de las doctrinas características.

Estas diversas fuentes carecen de indicaciones intrínsecas que nos permitan datarlas de manera absoluta. El proyecto de fundación debe ser, obviamente, anterior a la regla que supone ya una co-

munidad existente en el desierto. Esta regla, y las otras fuentes cuyo origen se puede rastrear hasta esta misma comunidad, deben ser necesariamente anteriores a la fecha de la redacción de 1QS que las incorpora. Y, puesto que el manuscrito de 1QS, como hemos indicado, se debe datar paleográficamente a comienzos del siglo I a.C., la fecha de las fuentes se sitúa necesariamente en el siglo II a.C.

Una comparación de 1QS con las copias provenientes de la cueva 4 nos permite comprender que 1QS es el resultado de un largo proceso de crecimiento en el que podemos distinguir varios estadios en los que estas fuentes han sido progresivamente incorporadas en torno al núcleo más antiguo que es el proyecto de fundación de la comunidad. La forma original de este proyecto de fundación no es la que nos ofrece 1QS VIII-IX, sino la que nos proporciona 4Q259. En este manuscrito se pasa directamente de VIII,15 a IX,12, omitiendo completamente el fragmento de un código penal que interrumpe la secuencia que ofrece 1QS y del que sospechaba que era una interpolación.

Ese mismo manuscrito, 4Q259 (4QS[e]), nos prueba la existencia de un estadio posterior en el que este núcleo primitivo había sido ya unido a la regla para la comunidad que vive en el desierto, pero en el que aún no había sido incluido el himno final; como ya hemos señalado previamente, ambos documentos han sido completados en este manuscrito con un calendario de los turnos sacerdotales. La datación paleográfica de 4Q259 nos prueba que este estadio había sido ya alcanzado a mediados del siglo I a.C.

4Q258 (4QS[d]) por su parte nos habría conservado igualmente la prueba de un estadio en el que las cols. I-IV aún no habían sido unidas al conjunto formado por V-XI, puesto que el manuscrito comienza con la col. V precedida de un amplio margen, lo que parece indicar que se trata efectivamente del comienzo de la obra. Y ese mismo manuscrito nos representa el estadio en el que el himno final ha sido ya añadido al núcleo primitivo y a la regla para la comunidad.

Otro estadio, aún más tardío, es el representado por la actual 1QS, que no se presenta como una compilación accidental de materiales distintos, sino como un todo orgánico bien estructurado en el que la adición de la liturgia de entrada en la alianza, del tratado sobre los dos espíritus, así como la del himno de acción de gracias conclusivo, tienen la clara función de encuadrar tanto la regla en vigor en la comunidad como el proyecto de fundación, y en la que el

todo se halla unificado por el prólogo con el que comienza y por una serie de adiciones redaccionales.

Algunos autores han intentado poner en relación estos estadios del crecimiento literario de la Regla de la Comunidad con el desarrollo histórico de la comunidad qumránica. Pero la imposibilidad de determinar la datación de cada uno de los estadios (una copia como 4Q258, medio siglo posterior a 1QS, puede conservar una forma más primitiva del documento), y nuestra ignorancia del desarrollo histórico de la comunidad, hacen que esos intentos sean muy especulativos. Lo único que podemos afirmar con certeza es que a comienzos del siglo I a.C, la Regla de la Comunidad había ya adquirido la forma en la que nos es conocida por 1QS. Por supuesto, en este tipo de composición la pregunta sobre la identidad del autor o del redactor carece de sentido.

En su forma final, tal y como nos es conocida por 1QS, la Regla de la Comunidad es un documento de valor incalculable. Su aportación es definitiva para poder identificar a la comunidad de la que proviene y para la que legisla. 1QS constituye la mejor fuente de información que poseemos tanto sobre las instituciones de la comunidad qumránica, sobre su organización, gobierno, funcionarios, proceso de admisión, tribunales, como sobre las prácticas y la vida concreta de sus miembros, sobre su comunidad de bienes, sus comidas y baños rituales, su conducta durante las reuniones, la relación de unos miembros con otros, sus ceremonias y su estudio de la Ley. Igualmente importantes son sus aportaciones a nuestro conocimiento de las ideas religiosas de la comunidad, de sus concepciones sobre la alianza, la predestinación, el dualismo, la centralidad de la Escritura y de la fidelidad a la Torah, su mesianismo, sus esperanzas escatológicas, su oposición al culto del templo y su sustitución de los sacrificios por la plegaria.

La Regla de la Comunidad es aparentemente citada en 5Q13 y en 4Q502, y un pequeño fragmento de la cueva 5 (3Q11) podría provenir de una copia de la Regla. En estos casos se trata de fragmentos mínimos; pero la cueva 4 nos ha proporcionado fragmentos substanciales de 10 copias que describimos con un cierto detalle, puesto que no han sido aún publicadas oficialmente.

4Q255 (4QS[a]): Una copia en papiro, de la que se han conservado cuatro fragmentos, uno de ellos de dimensiones mínimas. El texto de la Regla ha sido escrito al dorso, mientras que el recto del papiro contiene una composición hímnica del tipo de las Hodayot. Los dos primeros fragmentos conservan el margen superior y el margen intercolumnar, se pueden

identificar fácilmente con 1QS I,1-5 y III,7-12 respectivamente y no presentan variantes notables con relación a 1QS. La primera línea del frag. 1 nos ha conservado el título completo de la obra: «Libro de la Regla de la Comunidad». Los otros dos fragmentos no hemos conseguido identificarlos. La escritura es ciertamente antigua y se puede datar a finales del siglo II a.C.

4Q256 (4QS[b]): Una copia de la que nos han llegado dos grandes fragmentos, uno con restos de dos columnas, y varios otros fragmentos menores. El gran frag. 5 conserva los márgenes superior, inferior y derecho de una columna que es el comienzo de una nueva hoja y que corresponde a 1QS V,1-20. El copista ha marcado en el borde, con la letra *guímel*, que se trata de la tercera hoja del rollo, por lo que podemos suponer que, en su forma original, esta copia no comenzaba con la col. V (como parece ser el caso en 4Q258), sino que había contenido todo el texto de 1QS. La forma del texto de este fragmento, sin embargo, es distinta de la de 1QS. 4Q256 nos ofrece una forma más breve, y aparentemente más antigua que 1QS, semejante a la que nos conserva 4Q259. La forma del texto del otro grande fragmento, que corresponde a 1QS IX,18-22 y X,3-7 nos ofrece el mismo texto que 1QS. La bella caligrafía del manuscrito se puede datar a finales del siglo I a.C.

4Q257 (4QS[c]): Una copia en papiro de la que se han conservado tres fragmentos de buenas dimensiones y cinco muy pequeños. Los dos primeros son consecutivos y contienen en dos columnas restos de 1QS II,4-11 y II,26-III,5; el tercero contiene restos de IV,4-9. La única diferencia que el texto ofrece es una división distinta en IV,9. La escritura herodiana se puede datar a finales del siglo I a.C.

4Q258 (4QS[d]): Es la copia más amplia de las conservadas en la cueva 4. Tres grandes fragmentos consecutivos nos han conservado buena parte de 1QS V-VI y de 1QS IX-X y dos fragmentos menores parte de 1QS VIII en una forma sensiblemente distinta y más primitiva que la de la cueva 1, aunque ya contiene la interpolación de VIII,16-IX,11. En esta forma de las cols. V-VI es muy significativo el cambio de «los hombres de la comunidad» por «los hombres de la ley», así como el que la autoridad no resida en «los sacerdotes hijos de Aarón y en la muchedumbre de los hombres de la comunidad», sino solamente en los Numerosos. También es notable la ausencia de referencias bíblicas, incluso de la cita expresa de Is 40,3 en la col. VIII. El amplio margen que precede la primera columna conservada permite razonablemente suponer que esta columna era efectivamente la primera del manuscrito y concluir, en consecuencia, que las cols. I-IV de 1QS se hallaban ausentes de esta copia. El manuscrito no emplea el sistema ortográfico pleno de 1QS y de otros manuscritos qumránicos, sino una escritura más bien defectiva. Su bella caligrafía herodiana se puede datar a finales del siglo I a.C.

4Q259 (4QS[e]): Cuatro grandes agrupaciones de fragmentos de esta copia permiten reconstruir tres columnas consecutivas correspondientes a 1QS VII,10-IX,20 con la peculiaridad, ya indicada, de que el texto pasa directamente de 1QS VIII,15 a IX,12. Otros pequeños fragmentos parecen conservar restos de la columna siguiente, puesto que en ellos podemos leer una frase de 1QS X,21. Otras grandes agrupaciones de fragmentos y una gran cantidad de pequeños restos, copiados con la misma escritura y que presentan todas las características materiales necesarias para asegurarnos que provienen del mismo manuscrito, nos proporcionan restos abundantes de un calendario de turnos sacerdotales, que aparentemente seguía directamente al final perdido de la col. IX. Este calendario ocupaba, pues, el lugar del himno final de la otras copias de la Regla. Este calendario es conocido como 4QOtot (signos), por la palabra que recurre continuamente, y lleva el número 4Q319. El comienzo de 4Q259 no se ha conservado, por lo que no podemos saber si en su forma original había contenido o no las cols. I-IV de 1QS; pero la forma material de los fragmentos conservados permite aventurar la hipótesis de que únicamente unas seis columnas se han perdido antes de la primera conservada, lo que proporciona únicamente espacio para copiar en ellas el texto de 1QS V-VII. La grafía del manuscrito, con letras de gran tamaño, se puede datar a mediados del siglo I a.C.

4Q260 (4QS[f]): Seis fragmentos de este manuscrito nos han proporcionado cinco columnas sucesivas con restos de 1QS IX,23-X,24, con un texto idéntico al de 1QS. Escritura herodiana de la primera mitad del siglo I. d.C.

4Q261 (4QS[g]): Dieciocho fragmentos muy pequeños, de los que únicamente hemos podido identificar los tres más amplios, sin variantes con relación a 1QS. Escritura semicursiva de comienzos del siglo I d.C.

4Q262-264 (4QS[h,i,j]): Tres pequeños fragmentos, cada uno proveniente de un manuscrito distinto, con restos mínimos de otras tres copias de 1QS, sin ninguna variante. Las grafías oscilan todas ellas entre la segunda mitad del siglo I a.C. y la primera mitad del siglo I d.C. El frag. de 4Q264 (4QS[j]), con líneas muy cerradas y escritura minúscula, proviene de la última columna de una hoja que conserva aún signos de costura, por lo que es muy probable que en esta copia la *Regla de la Comunidad* hubiera estado seguida (como 1QS) de otros materiales. La ortografía de este manuscrito tampoco emplea el sistema pleno de otros manuscritos qumránicos, sino que está escrito con una ortografía defectiva.

Los estudios dedicados a 1QS son numerosísimos. Entre ellos merecen señalarse las siguientes monografías: P. Wernberg Møller, *The Manual of Discipline* (Leiden 1957), J. Licht, *The Rule Scroll* (Jerusalén 1965, en hebreo), A.R.C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (Londres 1966) y J. Poully, *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire* (París 1966).

## D. El Documento de Damasco (= CD + 4QD$^{a-h}$ = 4Q266-273)

Editio princeps de CD: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge 1910) (transcripción del texto) y S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments. Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Posses-sion of the University Library, Cambridge, England* (JQRMS 1) (Filadelfia 1952) (facsímil de las fotografías). M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalén 1992) ofrece un facsímil de calidad muy superior y una nueva transcripción de los fragmentos realizada por E. Qimron.

Ediciones preliminares de algunos de los fragmentos de 4Q:

– 4QD$^{a}$: J.M. Baumgarten, «A «Scriptural» Citation in 4Q Fragments of the Damascus Document», *JJS* 43 (1992), 95-98.

– 4QD$^{b}$: J.T. Milik, «Fragment d'une source du psautier (4QPs89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un phylacthère dans la grotte 4 de Qumrân», *RB* 73 (1966), 103.105, pl. III. J.M. Baumgarten, «The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease», *JJS* 41 (1990), 153-154.

– 4QD$^{d.\ g}$: J.M. Baumgarten, «The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease», *JJS* 41 (1990), 157-158.

Entre los materiales descubiertos en la Genizah de la sinagoga de El Cairo a finales del siglo pasado se encontraban dos copias de una obra previamente desconocida, publicada en 1910 por S. Sechter como «Fragmentos de una obra sadoquita». De la primera copia (CD A), escrita en el siglo X d.C., se habían recuperado 8 hojas escritas por ambos lados y muy bien conservadas, excepto las dos últimas, que contenían dieciséis páginas de texto. De la segunda copia (CD B), escrita en los siglos XI o XII, sólo se conocía una sola hoja, también escrita por ambos lados, y que el editor designó como páginas 19 y 20. La página 19 coincidía substancialmente con las páginas 7-8 de CD A, mientras que la p. 20 continuaba la p. 19 con un texto que no se hallaba entre las páginas conservadas de CD A, lo que sugería que el texto de la primera copia ni estaba completo ni se había conservado en el orden preciso.

Los estudios hechos sobre esta composición en los años anteriores a los descubrimientos de Qumrán habían determinado la antigüedad y el carácter «sectario» de la obra, a la que se designaba como C(airo) D(amascus) C(ovenant) o simplemente como C(airo) D(ocument). Una vez publicada la *Regla de la Comunidad* de la cueva 1 se pudo comprobar que este documento estaba muy estrechamente relacionado con la nueva composición, y con la publicación de los fragmentos de CD encontrados en las cuevas 5 y 6 se estable-

ció sin lugar a dudas que CD había pertenecido a la misma colección de escritos sectarios de la que provenía 1QS. Que se trataba de una obra importante en esos círculos quedó claro con el anuncio de que entre los materiales de la cueva 4 se encontraban no menos de ocho copias de la misma.

Estas copias, algunas de ellas bastante amplias, han permitido establecer el orden en el que deben ser leídas las hojas conservadas en CD A y nos han mostrado que en esta copia falta, por lo menos, una tercera parte del contenido de la obra original.

El orden original era el siguiente:

– comienzo de la composición, perdido en CD A, pero parcialmente conservado en 4QD$^{a}$ y 4QD$^{b}$;

– cols. I-VIII de CD A;

– col. XX de CD B;

– abundante material halákico conservado en las distintas copias de la cueva 4;

– *cols. XV-XVI de CD A;*

– cols. IX-XVI de CD A;

– continuación de material halákico conservado en 4QD$^{b}$;

– código penitencial semejante al de 1QS conservado en 4QD$^{b,d,e}$;

– ritual de exclusión de los miembros infieles y conclusión de la obra, conservados en 4QD$^{b}$ y 4QD$^{e}$.

En razón del contenido la obra original se puede dividir fácilmente en tres partes distintas:

a) Una amplia exhortación dirigida a los miembros de la comunidad y que constituye una introducción a las leyes que siguen.

b) Un compendio de diversas normas legales, tanto de normas de origen bíblico, como de normas que representan la exégesis halákica de la comunidad, o de reglas específicas que gobiernan la vida de esa comunidad.

c) Una colección de reglas para las reuniones de los campamentos, para el Inspector, para los Numerosos, seguida de un código penal para las infracciones a la disciplina comunitaria, del proceso de expulsión del culpable y que se concluye con la ceremonia de expulsión de la comunidad.

La exhortación inicial es una amplia exposición sobre la historia santa en la que se entronca la historia de la comunidad, de es-

tructura compleja y posiblemente resultado de un largo proceso de crecimiento literario. Comienza, en cuanto es posible saber por los escasos restos de 4QD$^{b}$, con una llamada a los hijos de la luz para que se separen de los transgresores, de aquellos que «remueven las fronteras», escuchen la voz de Moisés y se mantengan fieles a todos sus preceptos. Es posible que esta introducción hubiera contenido una descripción ejemplar de las faltas cometidas por los transgresores, si es que se debe colocar aquí la lista de pecados conservada en D$^{e}$ 9 I-II. En esta lista heterogénea (de alguna manera paralela a la lista que se encuentra en CD A VI,14 - VII,4) se menciona la consulta a adivinos, una indeterminada ofensa sexual cometida con la propia esposa, los diezmos, el dinero del rescate, enfermedades de la piel, el delito de traición, y el degüello del animal preñado. Estos temas recurren luego en las leyes concretas y la lista se concluye con el comienzo de un discurso en primera persona, estrictamente paralelo al encabezamiento de los tres discursos que componen el resto de la exhortación. De este primer discurso sólo se ha conservado el comienzo: «Y ahora escuchadme todos los que conocéis la justicia y practicáis la ley. Yo os daré caminos de vida, pero los senderos de la fosa los abriré para los impíos y sus obras». En todo caso, el resto de la introducción está formado por tres discursos de un Instructor, formulados igualmente en primera persona, dirigidos a «sus hijos», los que han entrado en la alianza y conocen la justicia. En el primero (CD A I,1-II,1) los instruye en los caminos de Dios que culminan en la aparición del Maestro de Justicia y la fundación de la secta; en el segundo (II,2-13) los adoctrina sobre la predestinación de los justos y de los impíos; en el tercero (II,14 - IV, 12) se resume la historia santa desde la caída de los Vigilantes hasta la fundación del grupo como la «casa segura en Israel» en la que se agrupan todos los que son fieles. Estos tres discursos están seguidos de una parte en la que se contraponen los que están fuera de la comunidad –puesto que han caído en las tres redes de Belial: fornicación, riqueza y profanación del santuario (IV,12-VI,1)– con los que están dentro de ella –«los convertidos de Israel que salieron de la tierra de Judá y habitaron en la tierra de Damasco» (VI,2-11)–, y se enuncian brevemente los preceptos a los que los miembros de la comunidad deben atenerse (VI,11-VII,9). La exhortación se concluye con dos exhortaciones: la primera (conservada en dos formas en CD A VII,9- VIII,19 y CD B XIX,1-33) está dirigida contra aquellos que han decidido no incorporarse al grupo, contra los príncipes de Judá y contra «los constructores del muro», cuyo juicio se contra-

pone al de los convertidos de Israel; la segunda (conservada únicamente en CD B XIX,33-XX,27) se dirige contra los miembros del grupo que han sido infieles a esta nueva alianza y no han escuchado la voz del Maestro, los apóstatas para los que no hay posibilidad de retorno. La exhortación se concluye con la promesa de salvación para aquellos miembros que se han mantenido fieles a todas las normas (CD B XX,27-34).

La segunda parte del Documento de Damasco consiste en un conglomerado de prescripciones legales, agrupadas globalmente por temas y frecuentemente provistas incluso de títulos que precisan su contenido. Más que ante un tratado sistemático de halaká sectaria o ante una exposición de las normas bíblicas en la secuencia en la que se encuentran en el texto bíblico, nos hallamos ante una antología de normas sobre diversos temas, compiladas a partir de diversas colecciones legales y en las que normas destinadas para todo Israel se mezclan con prescripciones que regulan la vida sectaria en las «asambleas de las ciudades» o en las «asambleas de los campamentos», o con normas que precisan la conducta de sus funcionarios, sin que sea posible descubrir un hilo conductor en este conglomerado. Los temas que se pueden reconocer combinando las copias de la cueva 4 con CD A son los siguientes (indicamos únicamente el ejemplar en el que se hallan mejor conservadas): normas sobre fraudes y su aplicación a la elección de esposa ($D^c$ 1 I), normas sobre los diezmos, sobre sacrificios de los gentiles y sobre los metales que ellos emplean ($D^c$ 1 II), normas sobre la mujer infiel y las aguas amargas ($D^e$ 8), normas sobre las funciones de los sacerdotes y sobre sus descalificaciones ($D^b$ 6 I-II), normas sobre las enfermedades de la piel, gonorrea y parto ($D^b$ 9 I-II), normas sobre las ofrendas de los productos del campo ($D^b$ 12-13), normas sobre los juramentos (CD A XV), instrucciones para el ingreso en la comunidad (CD A XV-XVI), normas sobre los juramentos de las mujeres (CD A XVI), normas sobre las ofrendas voluntarias (CD A XVI), normas sobre los juramentos y sobre los testigos (CD A IX), normas sobre los jueces de la congregación (CD A X), normas de purificación (CD A X), normas sobre el sábado (CD A X-XI), relaciones con los gentiles (CD A XII) y normas alimentarias y de pureza ritual (CD A XII). En algunos casos el texto permite comprender el motivo del encadenamiento de distintas normas; por ejemplo, la mención del juramento de ingreso en la alianza motiva la inserción de las normas de ingreso, las normas sobre el testimonio ante el juez llevan a introducir las normas sobre los jueces de la comunidad, y la prohi-

bición de sacrificios en sábado permite añadir prescripciones sobre el templo y sobre la ciudad del templo. Pero en los otros casos, no es posible determinar los motivos de la secuencia de las distintas normas en el compendio.

La tercera parte del *Documento de Damasco* es más homogénea y contiene legislación sectaria: regla de los campamentos (CD A XII,23- XIII,7), regla del Inspector del campamento (XIII,7-XIV,2), regla de la reunión general de todos los campamentos, con precisiones sobre el sacerdote jefe y del Inspector general (CD A XIV,3-12), normas para regular la asistencia social entre los miembros (XIV,12-18). Estas reglas están seguidas de un código penal en el que se precisan los castigos por las transgresiones a la disciplina comunitaria ($D^b$ 18 IV y $D^e$ 11 I). Este código es en gran parte paralelo al código penal de 1QS, aunque añade otras transgresiones que motivan la expulsión, como el acercarse por lujuria a su propia esposa o el despreciar a los padres de la congregación (la ofensa contra las madres de la congregación sólo lleva a una suspensión temporal). Esta parte, y la obra entera, se concluye con una descripción del ritual de expulsión de los miembros infieles, ceremonia que se debía celebrar en la fiesta de la renovación de la alianza, la fiesta de Pentecostés ($D^b$ 18 V y $D^e$ 11 II).

Esta descripción del contenido muestra claramente que la obra, tal y como nos es conocida, incorpora fuentes muy distintas, pero nos muestra igualmente que el resultado final del proceso de redacción se halla fuertemente estructurado y unificado. Que la segunda parte ha sido redactada a partir de colecciones de halakot preexistentes es evidente por el carácter de resumen que tienen muchas de ellas, por la variedad misma de los temas tratados y la falta aparente de orden en su presentación, así como por la inserción de elementos de legislación sectaria sobre el ingreso en la comunidad (XV,5-XVI,6) y sobre los jueces (X,4-10) en lugares en los que es posible percibir el motivo por el que han sido introducidos. Además esta segunda parte está provista de un resumen conclusivo en CD A XII, 19- 20, y en CD A XII, 20-22 se puede ver aún el empalme redaccional entre la segunda y la tercera parte del documento. Que la tercera parte ha sido compuesta a partir de materiales preexistentes me parece igualmente claro, y la proveniencia de esos materiales, reglas, código penal y liturgia de expulsión, es fácil de determinar. También la exhortación inicial contiene algunos elementos que parecen tener un origen independiente del *Documento de Damasco* actual y que podrían corresponder a distintas situaciones históricas

del grupo al que se dirigen. Es posible pensar en una colección de sermones de la que podrían provenir los cuatro incorporados en la exhortación, o en una colección de midrasim de la que el redactor ha recogido el midrás sobre las tres redes de Belial (CD A IV,12-V,19), el midrás del pozo y la vara (CD A VI,3-11) y el midrás sobre la tienda caída de David (CD A VII,14-21), aunque la clara función que todos estos elementos tiene en la composición final no permite excluir que hayan sido obra del redactor. Lo mismo se puede decir de la crítica de los príncipes de Judá (CD A VIII,3-19) o de los ataques a los miembros infieles del grupo, que tienen contexto históricos distintos, durante la vida y después de la muerte del Maestro de Justicia. En todo caso, la redacción final ha sido efectuada después de la muerte del Maestro (CD B XIX,35-XX,1).

Algunos autores, como Rabin y más radicalmente Stegemann, han postulado que la exhortación inicial era en realidad una composición en sí, independiente y sin relación con la colección de leyes y con las reglas sectarias que le siguen. Pero los fragmentos de la cueva 4 muestran claramente no sólo que esta parte se hallaba unida a las otras en casi todas las copias recuperadas, sino que esta exhortación no es otra cosa que una introducción a las otras dos partes. Las transgresiones de la lista de faltas de $D^{e}$ 9 I-II ejemplifican los preceptos cuya correcta observancia se explica en las leyes de la segunda parte; el resumen de la historia de la comunidad concreta a la que se dirige la exhortación corresponde a las reglas comunitarias de la tercera parte; tanto en la exhortación como en la tercera parte encontramos «la época de la ira» como designación del tiempo presente, y en ambas partes la validez de las prescripciones tienen como horizonte futuro la venida de los Mesías de Israel y de Aarón (CD B XX,1 - CD A XIV,19 y paralelos en las copias de la cueva 4); en las tres partes de la obra encontramos el mismo tipo de citas bíblicas que nos proporciona ejemplos característicos de exégesis sectaria. Estos, y otros muchos detalles, permiten concluir que la primera parte de la composición es una exhortación a observar la «exacta interpretación de la Ley» (CD A IV,8, VI,14), interpretación de la Ley que se halla contenida en la segunda y tercera parte, que son definidas en el colofón que concluye la obra ($D^{b}$ 18 V 20) precisamente como «exacta interpretación de la ley». Así, pues, independientemente de la prehistoria del texto y del origen de las posibles fuentes incorporadas, y a pesar de que la unión entre la exhortación y las leyes no se ha conservado en ninguno de los manuscritos, podemos concluir que la exhortación constituye una de las partes integrantes del *Documento de Damasco*.

Que este *Documento de Damasco* es una composición sectaria es algo evidente en cada una de sus partes y no sólo en la tercera parte que contiene exclusivamente normas sectarias: la exhortación nos sitúa la historia del grupo en la perspectiva de la historia santa, presenta a los miembros del grupo como separados de los hijos de la fosa, formando una alianza nueva, sometiéndose a las ordenanzas primeras, aceptando una determinada interpretación de la ley, y menciona incluso al Maestro de Justicia y al Mentiroso; el carácter sectario del cuerpo de leyes es menos claro puesto que son presentadas en una forma apodíctica, sin trazas de polémicas con otros grupos, pero las coincidencias de sus posiciones halákicas con 4QMMT y con el *Rollo del Templo* nos aseguran su pertenencia a los mismos círculos sectarios, círculos de los que provienen las inserciones sobre el ingreso en la comunidad y sobre sus funcionarios.

Más difícil es precisar la naturaleza de este grupo sectario y sus relaciones con el grupo de la *Regla de la Comunidad*. Que a nivel literario ambos documentos están relacionados, es algo evidente a la luz de los paralelos literarios entre las diversas secciones; en la forma final en la que ambos documentos nos han llegado muestran claras huellas de una redacción qumránica. Que los grupos a los que se dirigen y para los que legislan ambos documentos también están relacionados, lo muestran los elementos comunes a ambos grupos: ambos se consideran el verdadero Israel, ambos aceptan la autoridad de los sacerdotes sadoquitas y están gobernados por sacerdotes, el jefe de ambos grupos recibe el mismo nombre de *Mebaqqer*, la entrada a ambos grupos va precedida de un juramento de fidelidad a la alianza, ambos grupos poseen un mismo sistema penitencial, en ambos existe la reunión de los Numerosos, etc. Pero más importantes que estos parecidos son las diferencias entre ambos grupos: el grupo de 1QS vive en el desierto, el de CD en campamentos o ciudades, el grupo de 1QS rechaza todo contacto con los que no son miembros, CD regula los contactos con los otros, incluso con los paganos; el grupo de 1QS parece ser célibe, mientras que los miembros del grupo de CD tienen una vida familiar normal, con mujeres e hijos; la comunidad de CD posee jueces, unos funcionarios que no aparecen en 1QS; el Inspector de CD actúa solo, mientras que el de 1QS se halla rodeado de un consejo; los miembros de la comunidad de 1QS ponen todos sus bienes en común, pero los de la comunidad de CD conservan sus sueldos y pagan con ellos incluso las multas que les han sido impuestas; la comunidad de CD prevé un sistema social de ayuda a sus miembros que no se

encuentra en 1QS; el ingreso en la comunidad de 1QS se realiza después de un largo proceso de prueba que dura al menos dos años, cosa que no es necesaria para ingresar en las comunidades de los campamentos, etc. La mejor manera de explicar tanto las semejanzas como las diferencias, es la de suponer una relación, pero no una identidad entre ambos grupos. La explicación más comúnmente aceptada de esta relación es la que las comunidades de CD coinciden con las comunidades esenias, mientras que la comunidad de 1QS es el resultado de una escisión realizada en el interior del movimiento esenio que termina llevando al desierto a un grupo fiel al Maestro de Justicia; este grupo, una vez separado, se desarrollará de manera autónoma terminando por plasmar una forma de vida comunitaria muy distinta de la que llevaban los habitantes de los campamentos.

Esta comprensión de las relaciones entre ambos grupos tiene su importancia a la hora de fijar la datación de CD. Los elementos de la historia del grupo contenidos en la exhortación nos permiten fijar la fecha de composición de la obra con certeza. La cita del *Libro de los Jubileos* en CD A XVI,3 supone evidentemente que el escrito es posterior a *Jubileos*, una obra que se supone escrita a mediados del siglo II a.C., y la datación paleográfica de la copia más antigua de la cueva 4 nos obliga a aceptar que la redacción del *Documento de Damasco* debe ser anterior a la primera mitad del siglo I a.C. La composición de la obra en la segunda mitad del siglo II a.C. está pues asegurada. Dentro de ese período, y en una fecha anterior a la redacción de 1QS, debemos situar la redacción qumránica de CD.

A continuación describimos brevemente los distintos manuscritos de CD encontrados en Qumrán.

De la copia de la cueva 5 (5Q12) únicamente nos ha llegado un pequeño fragmento y de la copia de la cueva 6 (6Q15) cinco, cuatro de los cuales tienen correspondencia en CD A, mientras que el quinto contiene material no atestiguado en ninguna de las otras copias. Los manuscritos de la cueva 4 son más amplios e interesantes y merecen una breve descripción pormenorizada.

4Q266 (4QD$^{a}$): De esta copia únicamente nos han llegado cinco fragmentos, tres de los cuales son de dimensiones mínimas, uno de ellos con el nombre divino en caracteres paleo-hebreos. Es un manuscrito tardío, de mediados del siglo I d.C. El fragmento mayor proviene del comienzo de la obra, y conserva parte del texto que precedía al comienzo de CD A y las primeras once líneas de CD A I.

4Q267 (4QD$^{b}$): Es la copia más amplia, la más antigua y la más intere-

sante de las diez recuperadas en Qumrán. Está escrita con una grafía semicursiva asmonea que se puede datar en la primera mitad del siglo I a.C. Afortunadamente este ejemplar nos ha conservado tanto el comienzo como el final del manuscrito. La primera columna, que contiene aún el refuerzo de cuero para atar el rollo, nos prueba que el comienzo de la obra no se ha conservado en la copia de la Genizah. El comienzo de CD A aparece en frag. 2 col. I, lín 6, de este manuscrito. Un buen número de fragmentos contienen material que no se ha conservado en CD A; además el frag. 17 ofrece la prueba de que la col. IX de CD A seguía a la col. XVI en la obra original, y el frag. 18 la de que la composición original no se terminaba con la colección de leyes de la columna XIV sino que estas leyes era seguidas de un código penal muy parecido al que encontramos en 1QS VII, y que se termina por una descripción del ritual de expulsión de los que no observan las prescripciones del grupo.

4Q268 (4QD$^{c}$): Esta copia nos proporciona buena parte de cuatro columnas, dos con material común con CD A y otras dos con material previamente desconocido. Entre este material son notables las normas sobre matrimonios y sobre los diezmos. El manuscrito ha sido copiado con una bella escritura herodiana de la primera mitad del siglo I d.C.

4Q269 (4QD$^{d}$): La mayor parte de los fragmentos de esta copia, escrita a mediados del siglo I d.C., son muy pequeños. Los más amplios, solo presentan mínimas variantes con relación a CD A.

4Q270 (4QD$^{e}$): Una copia amplia, escrita con una bella caligrafía herodiana de la primera mitad del siglo I d.C. Además de materiales comunes con CD A y con otras copias de la cueva 4 nos ha conservado materiales que no se encuentran en ninguna de ellas. También ha conservado el final de la obra, con algunas variantes con relación a 4QD$^{b}$, y el paso de XVI a IX.

4Q271 (4QD$^{f}$): De esta copia poseemos muchos fragmentos, pero todos muy pequeños, por lo que no nos aporta gran cosa. La grafía es herodiana, de comienzos del siglo I d.C.

4Q272 (4QD$^{g}$): De esta copia sólo se han conservado pobres restos de dos columnas con material que no se encuentra en CD A, pero sí en 4QD$^{b}$. La escritura es asmonea, y se puede datar a mediados del siglo I a.C.

4Q273 (4QD$^{h}$): Manuscrito copiado sobre papiro, a comienzos del siglo I d.C. La mayoría de los fragmentos son muy pequeños e ilegibles. El primer fragmento contiene parte de las prescripciones sobre las enfermedades de la piel.

Las monografías más importantes dedicadas a CD son las siguientes: L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* (Nueva York 1922, traducción inglesa aumentada con tres capítulos, *An Unknown Jewish Sect*, Nueva York 1976); C. Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford 1954); P.R. Davies, *The Damascus Covenant. An Interpretation of the «Damascus Document»* (Sheffield 1983).

## E. Otras Reglas y textos legales

### *1. Regla de la Congregación (= 1QSa = 1Q28a)*

Editio princeps: D. Barthélemy, *Qumrân Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1953), pp. 108-118, pls. XXIII-XXIV.

Esta composición (1QSa) nos ha sido conservada en un solo manuscrito proveniente de la cueva 1, el mismo manuscrito de la primera mitad del siglo I a.C., en el que, como ya hemos indicado, había sido copiada después de la *Regla de la Comunidad* (1Qs) y precediendo a una colección de bendiciones (1QSb). El título con el que se la conoce, proviene de la primera línea del texto: «Esta es la Regla para toda la congregación de Israel en los últimos días» y del frecuente empleo de la palabra «congregación» (*'edah*) que le caracteriza y le distingue de la Regla que prefiere el empleo de «comunidad» (*yaḥad*). La obra nos ha llegado aparentemente completa, puesto que una buena parte de su segunda columna no se halla inscrita.

El contenido del documento se puede resumir así:

– una introducción general precisa que la incorporación a la congregación en los últimos tiempos se efectuará mediante la proclamación solemne y la instrucción en los preceptos de la alianza (I,1-5);

– siguen a continuación las normas que deberán regir la carrera de los miembros desde su infancia hasta su vejez: alistamiento y matrimonio a los 20 años, promoción a los 25 y plena responsabilidad a partir de los 30 (I,6-19);

– siguen normas sobre la cualidades necesarias para las distintas tareas y sobre las funciones de los levitas (I,19-25);

– una amplia sección precisa quiénes están calificados para asistir a las asambleas y quiénes quedan excluidos de la congregación (I,25-II,10);

– la sección última describe el banquete mesiánico según el modelo de las comidas comunitarias y establece las normas de precedencia precisas que deben gobernar su desarrollo (II,11-22).

Una lectura atenta del documento muestra fácilmente que no es otra cosa que un compendio de normas reunidas en función del tema (la comunidad de los últimos tiempos). De estas reglas, algunas de las cuales tienen su propia introducción y que pueden perfectamente haber tenido una existencia independiente, el redactor sólo

ha incluido algunos elementos. El comienzo truncado de I,12 y la interrupción de I,27 parecen indicar el carácter de resumen de la composición. Tanto el tema como el carácter compuesto de la obra permiten comprender los motivos por los que ha sido añadida al manuscrito de la *Regla de la Comunidad*.

Esta colección de normas refleja directamente la práctica diaria de la comunidad qumránica, su sistema de purificación, sus comidas, incluso estructuras de gobiernos características como el «consejo de la comunidad», y proyecta estas realidades en el futuro escatológico. No hay, pues, duda de que la composición tiene sus orígenes dentro de esta comunidad qumránica. Pero al mismo tiempo esa congregación futura contendrá elementos característicos de las comunidades a las que se dirige el *Documento de Damasco* puesto que estará compuesta por varones, mujeres y niños, contará con jueces, y, sobre todo, excluirá a todas aquellas personas a las que el *Documento de Damasco* prohíbe el ingreso (comparar 1QSa II,5-9 con CD A XV,15 completado con 4QD$^{b}$ 17 I,6-9). En la perspectiva de este documento, al final de los tiempos, cuando hayan aparecido los Mesías de Aarón y de Israel, los miembros de los campamentos, las comunidades de CD, se reunirán con los miembros de la comunidad de Qumrán, para formar una congregación única, la comunidad de salvación que participará en la guerra final contra las fuerzas del mal.

La obra en sí misma no contiene elementos que puedan ayudarnos a determinar la fecha de su redacción. La datación paleográfica del manuscrito en el que ha sido conservada obliga a situar en todo caso esa fecha de composición antes de la primera mitad del siglo I a.C. La dependencia que se puede observar con relación a 1QS y a CD obligan a postular una fecha de composición posterior a la de esos documentos, por lo que una datación en la segunda mitad del siglo II a.C., pero posterior a 1QS y a CD, parece asegurada.

El interés mayor de la obra reside en su dimensión escatológica, en las ideas mesiánicas que refleja, y en su concepción de la comunidad de los últimos tiempos. El elemento del escrito que más interés ha suscitado es la afirmación de la generación divina del Mesías en II,11-12, un texto del que tanto la lectura como la interpretación han sido muy discutidas.

Aunque los estudios de detalle sobre este texto, especialmente sobre la generación divina del Mesías de II,11-12, son muy numerosos, solamente existe una monografía dedicada al estudio del conjunto de 1QSa: L.H.

Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of the Congregation* (SBL Monographs Series 38) (Atlanta 1989).

## 2. *4QOrdenanzas (= 4Q159, 4Q513-514)*

Editio princeps: 4Q159: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 6-9, pl. II.

4Q513-514: M. Baillet, *Qumrân Grotte 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 287-298, pls. LXXII-LXXIV.

Con este título general han sido publicados tres manuscritos distintos procedentes de la cueva 4 que podrían ser restos de una misma composición de carácter halákico.

De 4Q159, un manuscrito de comienzos del siglo I d.C., se han conservado dos columnas incompletas en las que se pueden reconocer las siguientes elaboraciones de leyes bíblicas: sobre Dt 23,25-26 (que permite al pasante coger uvas o espigas en el campo de otro), pero aplicándolo a los desposeídos y precisando que se puede comer, pero no recoger para llevar a casa; sobre Ex 30,11-16 (el medio siclo del censo), precisando que se deberá entregar una vez en la vida y no como un tributo anual según indica Neh 10,32, y especificando toda una serie de equivalencias de medidas; sobre Lv 25,39-46 (los esclavos), prohibiendo la venta de un israelita a un gentil; sobre la instalación de un tribunal de doce con derecho a imponer la pena capital; sobre Dt 22,5 (llevar vestidos del sexo opuesto), especificando que el varón no debe llevar ni manto ni túnica femenina; un resumen de Dt 22,13-21 sobre la acusación de pérdida de la virginidad antes del matrimonio.

De 4Q513, un manuscrito de mediados del siglo I a.C., se han conservado 44 fragmentos, pero sólo de unos cuantos se puede averiguar el contenido: el primer fragmento contiene una serie de especificaciones sobre pesos y medidas ordenadas a salvaguardar la separación de la parte reservada a los sacerdotes; el segundo fragmento trataría del matrimonio de las hijas de sacerdotes con gentiles que impediría a las familias sacerdotales implicadas el participar de las porciones sagradas; el fragmento 3 es un dura polémica contra la violación del sábado por la ofrenda del *Omer*, y el fragmento 13 parece prohibir el empleo de cavidades naturales para baños rituales y describe el aceite como transmisor de impureza.

De 4Q514, un manuscrito de la segunda mitad del siglo I a.C., sólo se han conservado tres fragmentos, dos de ellos insignificantes. El más grande trata de las condiciones de pureza necesarias para participar en las comidas, distinguiendo entre impureza primaria e impureza secundaria, una vez que se ha comenzado el proceso de purificación, durante la cual le está permitido tomar los alimentos comunes.

Aunque estos tres manuscritos han sido publicados como tres copias de la misma obra, es imposible saber si efectivamente provenían de una colección única de distintas normas legales sobre distintos temas o de tres colecciones distintas. El único punto de correspondencia es la cita de Ez 45,11 que se encuentra tanto en 4Q159 como en 4Q513, aunque en un contexto distinto en cada texto, pero que aparece igualmente en 4QD$^c$ 1 II. En todo caso, estos textos nos proporcionan un buen modelo de las antologías de prescripciones legales que circulaban por escrito y que encontramos empleadas en otros documentos como CD o 4QMMT.

El origen de este tipo de literatura es difícil de precisar, pero los tres manuscritos conservan elementos de halaká sectaria: las normas sobre el medio siclo y sobre el tribunal de doce en 4Q159; el matrimonio con gentiles, la ofrenda del *Omer* en sábado, el empleo de cavidades naturales como *mikveh* y la contaminación por el aceite en 4Q513 y, por supuesto, el proceso de purificación de 4Q514 que nos permite comprender los motivos de la oposición al *ṭevul yom*. Puesto que gran parte de estas halakot que se apartan de la halaká tradicional únicamente nos son conocidas por la halaká de CD o de 4QMMT (comparar por ejemplo 4Q513 3 con CD A XI,17-18; 4Q513 2 con D$^b$ 6 II sobre los sacerdotes que sirven a extranjeros, o 4Q513 13 con CD A X,12-13 y con CD A XII,16) podemos concluir que estos textos representan la halaká de los mismo grupos y que es en ellos donde su sitúa su origen.

Por su misma naturaleza estos textos legales no contienen apenas elementos que nos permitan fijar la fecha de su composición. La datación paleográfica de la copia más antigua, 4Q513, exige una datación anterior a la segunda mitad del siglo I a.C. Un detalle en este mismo manuscrito nos indica que su composición debe ser posterior a la del *Documento de Damasco*: el hecho de que la ofrenda del *Omer* durante el sábado sea calificado como «error de su ceguera», nos muestra una radicalización de la polémica que se halla muy lejos de la forma neutra y desapasionada con la que la prohibición se formula en CD A XI,17, e implica un estadio posterior en

el que las relaciones con quienes no participan de las misma ideas se han deteriorado sensiblemente. Una datación en la primera mitad del siglo I a.C. parece, pues, la más razonable.

### *3. 4QReglas de pureza (= 4QToharot A-C = 4Q274-279)*

Edición preliminar de 4Q274: J.M. Baumgarten, «The Law about Fluxes in 4QTohora[a]», en D. Dimant - L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ 14) (Leiden 1994), pp. 1-8, pl. I.

Con el nombre general de *Ṭoharot* han sido agrupados seis manuscritos que contienen diversas normas de pureza ritual y que se consideran como provenientes de tres composiciones distintas, de una de las cuales *(Ṭoharot B)* se habrían conservado dos copias.

El manuscrito mejor conservado es 4Q274 *(Ṭoharot A)*. Es un manuscrito de pequeñas dimensiones (no supera los 5 cm. de altura), copiado con una escritura herodiana de finales del siglo I a.C. La primera columna conservada trata de las impurezas provocadas por flujos (Lev 15). Al gonorreico, al que se le aplica la cita de Lv 13,45-46 destinada al leproso, se le prescribe, no sólo habitar fuera de la ciudad, sino a distancia de los otros contaminados (comparar 11QTemple XLVI,16-18 que prevé tres lugares separados fuera de la ciudad para los leprosos, los gonorreicos y para los que han tenido una efusión de semen), pues se le considera contaminante incluso para los que ya son impuros, aumentando así el grado de su impureza. A la menstruante se le prohíben los mismos contactos, puesto que la sangre de la menstruación es explícitamente equiparada a un flujo sexual. Lo mismo que 4Q512 y 4Q514, este texto prohíbe a las personas impuras el comer antes de haberse purificado. El fragmento 2 parece continuar los mismos temas puesto que trata de la efusión de semen y precisa las modalidades de realización del proceso de purificación durante el sábado, mientras que el fragmento 3 parece ocuparse de normas de pureza en relación con la comida.

Del manuscrito 4Q275, copiado con una escritura de mediados del siglo I a.C., sólo se nos han conservado tres pequeños fragmentos. Es designado oficialmente como *Ṭoharot B*[a], lo que supone se trata de una copia de la misma obra representada en 4Q276 y 4Q277. Pero lo poco que se puede deducir de su contenido (normas generales, inscripción en el registro, presencia del Inspector y de los ancianos) no sólo no presenta correspondencias con los otros manuscritos, sino que no parece tener relación alguna con las normas de purificación; más bien parece provenir de una regla sectaria, relacionada con otras reglas sectarias como CD o 1QS.

Los manuscritos 4Q276 (*Ṭoharot B*[b]) y 4Q277 (*Ṭoharot B*[c]) por el contrario parecen ser dos copias de un mismo escrito. Ambos tratan del ritual de la ternera roja (Num 19,1-10) y reafirman la misma posición de 4QMMT 16-19. El segundo de los manuscritos, continúa con prescripciones sobre los que padecen un flujo, aunque el texto conservado no coincide con el de 4Q274, pero permite definirlo como regla de purificación.

De 4Q278 (*Ṭoharot C*) sólo se ha conservado un fragmento tan pequeño que no permite sacer ninguna conclusión.

Con la excepción de 4Q275, el contenido y el estilo de los otros manuscritos prueban que todos ellos provenían de colecciones de materiales legales. Aunque los fragmentos conservados conciernen problemas de pureza legal, no podemos saber si originalmente se limitaban a esta problemática específica o comprendían otras secciones legales distintas que no se nos han conservado. Su origen sectario está garantizado por la homogeneidad de las posiciones legales adoptadas con las de otros documentos como MMT. 11QTemple o CD. Los fragmentos recuperados no contienen indicaciones sobre la posible fecha de composición, aunque la datación paleográfica de las copias nos asegura que son anteriores al siglo I d.C.

### 4. *Regla de Damasco (= 4Q265)*

Edición preliminar: J.M. Baumgarten «Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees», G.J. Brook - F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992* (STDJ 15) (Leiden 1994), pp. 3-10, pl. 1.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se han conservado 25 fragmentos, cuatro de los cuales son de buenas dimensiones. Por lo que se puede deducir de ellos, la obra de la que provienen era un cruce entre la *Regla de la Comunidad* y el *Documento de Damasco*. El fragmento 1 I conserva restos de un código penitencial; aunque el estado del manuscrito no permite saber de qué faltas se trata, las penas impuestas (reducción de la ración de comida) lo asemejan mucho más al código penitencial de 1QS VII que al código penitencial de 4QD[b] 18 IV que prescribe la separación temporal en lugar de la privación de alimento. También se halla relacionado con 1QS VI el proceso de incorporación al consejo de la comunidad del frag. 1 II, en el que los Numerosos efectúan el interrogatorio. Por el contrario el frag. 2 I contiene una serie de normas sobre el reposo sabático semejantes a las de CD A X-XI, aunque no idénticas; ambos documentos prohíben sacar del agua a un animal

que se ha caído, pero mientras que CD A XI,16-17, prohíbe igualmente sacar a una persona con una escalera o una cuerda, 4Q265 permite sacarlo arrojándole el vestido. Estas prescripciones sobre el sábado se continúan en la col. II, precisando que el límite para caminar apacentado a un animal es el de 2.000 codos (y no 1.000, como CD A XI,5-6), y son seguidas de una referencia a la formación del consejo de la comunidad de quince personas como en 1QS VIII,1. Este mismo fragmento 2 II, contiene una elaboración sobre Lv 12,1-5 (el distinto período de impureza de una parturienta según que haya dado a luz a un hijo o a una hija) y parece explicar esta diferencia mediante un texto narrativo (más bien oscuro) sobre la entrada de Adán y Eva en el Edén.

La mezcla de prescripciones legales de origen bíblico con un código penal específicamente sectario y con un texto narrativo nos definen esta composición como una compilación de materiales semejante a 1QS y a CD, nos la sitúan dentro del mismo género literario y nos precisan su origen claramente sectario. En cuanto a la datación del documento, lo único que podemos decir es que debe ser posterior tanto a CD como a 1QS, sin que podamos ofrecer mayores precisiones. Se trata de un texto ciertamente importante para comprender, tanto las relaciones literarias entre 1QS y CD, como las relaciones entre las respectivas comunidades y la historia de la comunidad de Qumrán.

### 5. *Restos de otras Reglas y composiciones halákicas*

La incerteza en cuanto a la proveniencia de una misma composición o de composiciones distintas sobre temas semejantes de *4QOrdenanzas* o de *4QNormas de pureza*, es característica del resultado accidental de los descubrimientos de Qumrán y de la poca extensión de los materiales recuperados. Pero la abundancia y la variedad de este tipo de materiales dentro de la literatura intertestamentaria es un elemento importante. Con objeto de dar una idea más precisa de esta abundancia, presentamos a continuación otros manuscritos de temática semejante y que son sin duda restos de composiciones del mismo tipo que las precedentes, pero de los que los elementos recuperados no nos permiten formarnos una idea precisa del contenido, dimensiones o estructura de las obras de las que provienen ni de sus relaciones con otras composiciones mejor conservadas. 2Q25 y 5Q13 han sido publicados en la Serie oficial *Discoveries in the Judaean Desert III* (Oxford 1962) que contiene los

textos de la «cuevas menores». Los fragmentos de la cueva 4 siguen aún inéditos.

2Q25. De este manuscrito, copiado con una grafía herodiana de la primera mitad del siglo I d.C., únicamente se han conservado tres mínimos fragmentos, uno solo de los cuales ofrece algo de texto. Estos escasos elementos pueden poner este fragmento en relación con CD A XVI, 6-7, y sugieren que se trata de un texto legal en el que se aportaba la fundamentación bíblica de las normas expuestas. A pesar de su insignificancia, lo mencionamos porque conserva la frase «está escrito en el libro de Moisés», una frase que únicamente se encuentra aquí y en 4QMMT.

4Q251. De este manuscrito, de comienzos del siglo I d.C., se nos han conservado 24 fragmentos, la mayoría de muy pequeñas dimensiones. En los más amplios se pueden reconocer elaboraciones sobre las siguientes prescripciones bíblicas: en el fragmento 1, sobre Ex 21,28-29 (el toro corneador); en el fragmento 2, sobre la fiesta del trigo nuevo como fiesta de *primicias combinando Lv 23,15-21 con Dt 26,1-11; en el fragmento 3, sobre* Lv 19,23-25 precisando que el producto del cuarto año debe ser para los sacerdotes; en el frag. 4, sobre Dt 14,21 y Lv 7,24; y en el frag. 7, que conserva el título de la sección, combina las distintas leyes sobre incesto, comenzando con la prohibición del matrimonio entre tío y sobrina. Esta última norma, característica de CD A V,8-11 y el paralelo del frag. 2 con 11QTemple XVIII que prueba que esta fiesta de las primicias del trigo, que coincide con la fiesta de las semanas, se celebraba a los cincuenta días de la fiesta del balanceo de la gavilla, nos prueban el origen sectario de esta colección de halakot y su relación con otros textos qumránicos. Visto el mal estado del manuscrito, es todo lo que podemos afirmar.

4Q284a. *Sólo dos pequeños fragmentos, copiados con una escritura se*miformal de finales del siglo I a.C., han sido recuperados de este manuscrito. Ambos tratan del espigueo y de las condiciones de pureza en las que se debe realizar. La interdicción de acercarse a la bebida de los Numerosos, nos asegura el carácter sectario de estas normas.

4Q477. De este manuscrito, copiado con una escritura de la primera mitad del siglo I a.C., nos han llegado dos columnas fragmentarias. A pesar del poco texto recuperado, el manuscrito es muy importante puesto que nos proporciona la prueba de que el proceso descrito en CD A IX,17-20 –según el cual el Inspector debe mantener un registro de las faltas cometidas por los miembros para poder aplicarles las penas establecidas– era en realidad practicado en Qumrán. Los fragmentos provienen de un registro en el que se han inscrito las faltas cometidas por ciertos miembros. Se han conservado restos de cuatro entradas. Debido al mal estado del texto, no podemos precisar en todos sus detalles las faltas cometidas, pero al menos podemos conocer algunos de los nombres de los miembros de la comunidad.

5Q13. Esta composición, conservada en un manuscrito de la primera

mitad del siglo I d.C. del que nos han llegado 26 fragmentos de dimensiones mínimas, parece contener una mezcla de elementos semejantes a los que encontramos en el *Documento de Damasco*. Los dos primeros fragmentos provienen de una meditación sobre la historia santa, del diluvio a Abraham y Jacob, mientras que el fragmento 4 y otros fragmentos menudos provienen de una parte legislativa. El origen sectario de la composición se refleja en la mención del Inspector y en una posible cita de 1QS III,4-5 en el frag. 4.

# Capítulo III
# LITERATURA DE CONTENIDO ESCATOLOGICO

Los textos recogidos en esta sección se distinguen todos ellos por su carácter escatológico, es decir por estar dedicados completamente a explorar o describir la realidad de los últimos tiempos, ese período de la historia que los textos mismos designan como «los días postreros» o los «días últimos». No se trata del final de la historia o del fin del mundo, sino del tiempo de la salvación, de ese período de la historia que la Comunidad de Qumrán considera como inminente (y en cierta manera como ya presente) en el que el dominio de las fuerzas del bien predominará sobre el dominio de las fuerzas del mal, en el que los Mesías aparecerán al interior de la Comunidad, en el que el Templo y el culto se conformarán con el designio divino, en el que las promesas de restauración anunciadas por los Profetas se harán realidad y el pueblo de los elegidos vivirá en completa conformidad con las normas reveladas por Dios.

Los textos reunidos en este apartado no se caracterizan, pues, por su género literario sino por este contenido particular. Por supuesto, estos textos no son los únicos en los que este contenido escatológico se encuentra. La escatología aparece de una forma o de otra en muchos otros textos que hemos incluido en otros apartados. La *Regla de la Congregación* (1Q28a), por ejemplo, está destinada a regular la vida de la Comunidad «en los último tiempos», la *Colección de bendiciones* de la cueva 1 (1Q28b) nos conserva las bendiciones que se deberán recitar sobre el Mesías de Aarón y sobre el Príncipe de la Comunidad (el Mesías davídico), y los *pesharim*, tanto los *pesharim* continuos, como los *pesharim* temáticos interpretan el texto bíblico en función de esos últimos tiempos, y en varias de las composiciones poéticas como 4Q521 nos describen distintos aspectos de ese mismo período de la historia que inaugura el reino definitivo de Dios. Pero mientras que todos estos textos están com-

puestos en un género literario preciso y homogéneo que permite agruparlos con otras composiciones del mismo tipo, aunque de distinto contenido, los textos agrupados en este apartado reflejan géneros literarios diversos. Esto, junto con el hecho de que todos ellos están dedicados exclusivamente a la descripción de estos últimos tiempos y la necesidad de subrayar la importancia de este contenido, nos ha decidido a agruparlos en este apartado. Estos textos son de tres tipos:

– el tema central de los primeros es la guerra final que precederá a la paz definitiva y en la que las fuerzas del bien, terrestres y angélicas, terminarán por vencer a las fuerzas del mal;

– el tema exclusivo de los segundos es la descripción de la nueva Jerusalén y el nuevo templo cuya instalación se realizará durante ese período escatológico;

– los otros textos tratan de los distintos agentes que contribuirán a esta salvación definitiva, esas figuras humanas o celestes que a falta de otro nombre mejor designamos con el término de «Mesías».

## A. Regla de la Guerra

### *1. 1QRegla de la Guerra (= 1QMilḥama, 1Q33)*

Editio princeps: 1QM: E.L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955), pp. 1-19, pls. 16-34. 47.

1Q33: J.T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desret I) (Oxford 1955), p. 136, pl. XXXI.

1QM nos ha preservado la copia más amplia y más completa de una composición dedicada a describir la guerra final entre los hijos de la luz, asistidos por los ejércitos angélicos, y los hijos de las tinieblas capitaneados por Belial, guerra que se terminará con el triunfo definitivo de Dios, la destrucción del ejército de Belial, y la paz y bendición eterna de los hijos de la luz.

Este manuscrito se ha conservado relativamente bien. Poseemos cinco hojas de piel que forman un rollo de casi 3 metros de largo y que contiene 18 columnas consecutivas, y restos de una sexta hoja de la que proviene la col. 19 de la *editio princeps*, así como los dos fragmentos del mismo manuscrito publicados como 1Q33. La parte inferior de todas las columnas (que en su estado actual no miden más de 15 cm. de altura y que contienen entre 14 y 19 líneas de texto) se ha perdido, como se ha perdido el final de la composi-

ción que se hallaba en la parte exterior del rollo. La escritura con la que el manuscrito ha sido copiado proviene de finales del siglo I a.C.

El contenido de estas columnas se puede describir así:

– La columna I y parte de la col. II, contienen un resumen del desarrollo de la guerra que se termina con la victoria de las fuerzas del bien y con la restauración del culto.

– A partir de la línea 15 de la col. II hasta el final de la columna IX, el manuscrito contiene las normas de organización y las tácticas de guerra que se deben emplear, designadas como «reglas»: reglas de las trompetas (II, 15-III, 11) para dirigir cada una de las fases de la guerra y que contienen las inscripciones de esas trompetas; reglas de los estandartes con sus inscripciones (III, 13-IV, 17), así como la inscripción del escudo del Príncipe de la Congregación (IV, 18?-V, 2); reglas de la formación de los batallones de combate, de las armas de cada una de las unidades y de sus movimientos tácticos (V, 3-VII, 7); una larga sección (VII, 9-IX, 9) describe la manera según la cual los sacerdotes y los levitas deben dirigir el curso de la guerra con los distintos toques de trompetas, y una sección más breve da las reglas para modificar la formación de los batallones de combate (IX, 10-?).

– Desde el final de esa misma columna IX hasta el final de la columna XIV, el manuscrito contiene las distintas plegarias que deben recitarse durante el desarrollo de la guerra: en el campamento (X-XII), en el campo de batalla (XIII) y después de la victoria (XIV, 2-18).

– A partir de la columna XV encontramos una nueva sección, provista de una nueva introducción (XIV, ?-XV, 3), que describe en detalle la guerra contra los Kittim: la exhortación del Sumo Sacerdote que precede al combate y la primera batalla (XV, 4-XVI, 9), la exhortación del Sumo Sacerdote y el empleo de las tropas de reserva cuando el ejército de Belial parece dominar (XVI, 11-XVII, ?), la batalla final en la que el ejército de Belial es destruido (XVIII-XIX, 8), y la celebración después de la victoria (XIX, 9-?).

Esta descripción nos muestra que la forma en que el documento está representado en este manuscrito presenta una cierta unidad [una introducción general (I), una descripción de la organización de la guerra y de las tácticas militares que se debían emplear (II-IX), una descripción de las plegarias que debían guiar el transcurso de la guerra (X-XIV) y una descripción de sus distintas fases (XV-XIX)], por lo que no es extraño que varios investigadores (ver las

obras citadas de Y. Yadin y J. Carmignac, *infra*) pensaran que se trataba de la obra de un autor único, compuesta según un esquema coherente y lógico, aunque tal vez empleando determinadas fuentes para su composición. Otros investigadores, sin embargo (ver las obras citadas *infra* de J. van der Ploeg y P.R. Davies), teniendo en cuenta tanto las indudables repeticiones de materiales prácticamente idénticos en las columnas XV-XIX y en las columnas precedentes (XII, 8-18 es un duplicado de XIX, 1-8) como las diferencias en el número y en las funciones de las trompetas en III y VIII y en XVI-XVII, y en la descripción del desarrollo del combate en el que la caballería no interviene, aunque en VI, 8-18 se regulan los detalles de su intervención, concluyen que en realidad el manuscrito de 1QM es el resultado de la fusión de dos (Van der Ploeg) o tres (Davies) escritos sobre el mismo tema: un escrito apocalíptico (inspirado en Dn 11,40-12,13 y en Ez 38-39) que describía la guerra contra los Kittim en siete «lotes» y otro escrito que describía una guerra de 40 años contra todas las naciones del mundo (Van de Ploeg), y en la hipótesis de Davies un tercer escrito con plegarias para el tiempo de la guerra. Un redactor posterior habría combinado esos escritos, formando así la «Regla» que se ha conservado en la cueva 1.

La comprensión de la evolución literaria de la *Regla de la Guerra* se complica aún más cuando se considera la evidencia proporcionada por los distintos manuscritos de la cueva 4. Como indicaremos en las introducciones a cada uno de estos manuscritos, está claro que varios de ellos (4Q492, 494, 495 y 496) representan copias de la recensión que nos es conocida por 1QM, mientras que 4Q493 y 4Q491 son testigos de obras distintas sobre el mismo tema o de diversas recensiones de la misma composición. En todo caso, estos otros manuscritos nos prueban que no es posible comprender 1QM como la obra de un autor único, sino como el resultado de la compilación de varios documentos que se pueden encontrar bajo distintas formas en recensiones distintas. En este aspecto 1QM no se diferencia de 1QS, 1QH o CD, y como en el caso de estos documentos la mayor dificultad estriba en determinar el origen, la datación y la finalidad, tanto de los distintos componentes, como de las distintas recensiones que de su empleo resultan.

En nuestra opinión se pueden distinguir cuatro elementos de origen y proveniencia distinta:

1) una composición que desarrollaba la idea de Daniel de una conflagración escatológica que termina con la victoria de Miguel y de sus huestes sobre las fuerzas del mal;

2) una composición que modificaba este esquema para acomodarlo a los 40 años del éxodo, transformándolo así en una batalla progresiva durante 40 años contra todos los enemigos de Israel y que se terminaba con la batalla decisiva contra el enemigo principal;

3) una colección de plegarias para el tiempo de la guerra, de clara inspiración bíblica, y

4) una serie de descripciones de las operaciones militares, igualmente inspiradas en las descripciones bíblicas de la guerra santa, pero que conocía y utilizaba los manuales militares helenísticos y romanos.

Por supuesto, en la base de cada uno de estos elementos se encuentra el texto bíblico que, no sólo es citado explícitamente en cinco ocasiones, sino que constituye el elemento de inspiración continuo que condiciona el lenguaje empleado hasta el punto de que algunas columnas parecen un centón de referencias bíblicas. Aunque este substrato bíblico no impide el reconocer estos cuatro componentes como elementos realmente distintos.

El origen y datación relativa de estos cuatro componentes podría haber sido el siguiente: las partes más antiguas parecen ser 3 y 4, las colecciones de plegarias para el tiempo de la guerra y de las normas para el desarrollo de la guerra, dos escritos designados como «libros» en 1QM XV, 5-6. Un autor o redactor desconocido, pero ciertamente posterior a Daniel, emplea elementos provenientes de estos dos escritos para trazar el desarrollo de la batalla escatológica y de la victoria final de las fuerzas del bien. Un redactor o autor posterior que conoce tanto los dos escritos mencionados como la obra del primer redactor en la que estos escritos han sido empleados, modifica esta descripción adaptándola al esquema de una guerra de 40 años, incorporando las plegarias y las normas militares y transformando la batalla final de la primera redacción en el punto culminante de esa guerra, creando así el escrito en gran parte conservado en 1QM.

La datación y el origen de la colección de bendiciones es prácticamente imposible, por su dependencia del lenguaje bíblico, por el hecho de que únicamente la conocemos en una forma que ha sufrido una doble redacción, y por la ausencia de elementos característicos, aunque un origen en círculos sacerdotales palestinos parece obvio. El origen palestino del tratado de técnicas militares parece asegurado por su dependencia de 1 Macabeos, pero su datación es

igualmente difícil, aunque por distintos motivos. El análisis de la terminología militar de 1QM, que corresponde estrechamente a la descripción de las armas, formaciones de combate y tácticas militares del ejército romano, sugiere claramente una datación posterior a la conquista de Pompeyo; pero si se tiene en cuenta el hecho de que las armas y las tácticas romanas eran bien conocidas en Oriente mucho antes de la conquista romana, de que nuestro texto depende no solamente de las descripciones bíblicas de la guerra santa sino de las descripciones de las batallas de 1 Macabeos, y el hecho de que el escrito original sólo nos es conocido en la forma transmitida por la última redacción que ha podido actualizar la táctica militar a los conocimientos del momento de esta última redacción (y la comparación con 4Q493 prueba que los ha actualizado), la conclusión sobre una datación en la segunda mitad del siglo I a.C. es mucho menos segura y una datación en el período helenístico de este «libro» no se puede excluir en modo alguno. Lo mismo sucede con el otro elemento de datación empleado: la designación de los enemigos como "kittim", una designación que en sí puede referirse tanto a los enemigos de la época seléucida (como en el *pesher* de Nahúm) como a los romanos. Lo único que se puede concluir con certeza es que la redacción original de esta composición sobre la forma de conducir la guerra es posterior a la época macabea, y que la forma en la que encontramos redactados estos elementos militares en 1QM es de época romana.

La datación de la primera redacción, que incorpora estos elementos de plegarias y descripciones militares en el contexto de la guerra final, es ciertamente posterior al libro de Daniel, del que depende, y a las victorias macabeas que han podido servir de inspiración al autor. Evidentemente es anterior a la redacción final, de época romana, atestiguada en 1QM, puesto que su autor conoce y utiliza el primer escrito, del que incorpora el poema antológico para el día después de la batalla en la columna XII, 8-16, un poema del que se puede probar, gracias a 4Q492, que depende y es posterior a la forma en la que aparece en la col. XIX, 1-8 y en el frag. 2 de 1Q33. El éxito posterior dentro de la tradición apocalíptica de la idea de una conflagración final que se culmina con la victoria de las fuerzas del bien, invita obviamente a situar su origen dentro de esta tradición, y la ausencia de los elementos dualistas más característicos en el testigo más antiguo de esta primera recensión (4Q491) lleva a suponer un origen prequmránico para la misma.

La datación de la recensión final atestiguada en 1QM debe ser posterior a la conquista romana por Pompeyo, como nos prueba la terminología militar empleada. El origen qumránico de esta recensión nos parece seguro, a pesar de que no son muchos los elementos concretos con los que se puede probar; las modificaciones dualistas con relación a las recensiones previas, la reducción de Israel a los hijos de la luz considerados como el resto fiel, las correspondencias con otros documentos qumránicos en materia de prescripciones de pureza ritual, de angelología, de estructuras, etc., son indicaciones concordantes en este sentido.

La finalidad de la recensión final atestiguada en 1QM ha sido definida de formas muy diversas, consideradas como mutuamente exclusivas: como la revelación apocalíptica del transcurso y las distintas fases de la guerra escatológica, como manual del perfecto combatiente, como un intento de responder a las preguntas sobre el cuándo, contra quién y de qué manera deberá desarrollarse esta guerra final, o como un puro ritual o liturgia de esta guerra santa destinado más a la celebración que a la preparación o a la realización de esta guerra. En nuestra opinión, la mejor manera de comprender este escrito en la forma conocida por 1QM es integrando todos estos elementos aparentemente tan diversos: el manuscrito nos presenta de manera dramática el conflicto final de las fuerzas del bien y del mal como una liturgia en la que las trompetas son tan efectivas como las lanzas y las espadas, en la que las plegarias sacerdotales son tan necesarias como los movimientos de las tropas, y en la que la revelación de la participación angélica y del resultado final y la victoria divina es tan importante como las prescripciones sobre la pureza ritual de los participantes y sobre las tácticas que deberán emplear para vencer a los enemigos. En este sentido, su finalidad, más que la de preparar o guiar el transcurso de esta guerra, es la de mantener viva la esperanza escatológica con la certeza del triunfo definitivo de los hijos de la luz.

Entre las monografías dedicadas al estudio de este manuscrito podemos señalar: Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Jerusalén 1955 [en hebreo moderno], Oxford 1962 [en inglés]); J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils de tenèbres* (París 1958); J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre* (Leiden 1959); B. Jonngeling, *Le Rouleau de la Guere des manuscrits de Qumrân* (Assen 1962) y P.R. Davies, *1QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History* (Roma 1977).

## 2. *4QRegla de la Guerra (4Q491-496)*

Editio princeps: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 12-72, pls. V-VIII, X, XII, XIV, XVI, XVIII, XXIV.

4Q491 es el manuscrito más amplio y el más interesante de los manuscritos de la cueva 4 relacionados con la *Regla de la Guerra*. Ha sido copiado a finales del siglo I a.C., con una bella escritura muy regular pero de muy pequeñas dimensiones y con las líneas muy cerradas, lo que ha permitido al copista incluir 20 líneas en no más de 11 cm. De los 37 fragmentos (o agrupaciones de fragmentos) conservados, más de la mitad son demasiado pequeños y no los hemos traducido. El editor considera la obra contenida en este manuscrito como un resumen de 1QM con algunas adiciones de materiales no contenidos en la *Regla de la Guerra*.

En realidad, el material contenido en los fragmentos más amplios de 4Q491 se puede clasificar en tres categorías de acuerdo con su relación al texto de 1QM:

– algunos fragmentos contienen un texto muy parecido al de ciertos pasajes de 1QM;

– otros ofrecen un texto que parece formado mediante la mezcla de frases que se encuentran en 1QM en distintos contextos y que han sido reunidas para formar un texto continuo de significado diverso;

– otros fragmentos, en fin, contienen nuevos textos sin paralelo en 1QM.

El análisis detallado de los fragmentos que más estrechamente corresponden al material de 1QM (frags. 8-9-10 col I y frag. 11 col. II), nos prueba que en estos casos la forma del texto no es la misma en ambos manuscritos, que 4Q491 no puede ser un resumen de 1QM puesto que en los pasajes paralelos 4Q491 contiene un texto más amplio, y que 4Q491 ofrece en estos fragmentos una forma de texto anterior a la que encontramos en 1QM.

El análisis de los pasajes que parecen formados con frases entresacadas de 1QM (como los frags. 1-2-3) muestra que, junto a expresiones que se encuentran de hecho en distintos lugares de 1QM, 4Q491 contiene en realidad materiales que no aparecen en absoluto en el texto conservado de 1QM, como el orden de combate de las tres formaciones y la manera de preparar las emboscadas, la salida al combate de cada una de las formaciones, etc., por lo que estos

textos no se pueden considerar como sumarios de distintas partes de 1QM, sino testigos de un texto sobre el mismo tema, pero literariamente distinto.

A esta misma conclusión conduce el examen de fragmentos como frag. 10 col. II y el frag. 11 col. I, que no tienen paralelo en 1QM. El material de estos frags. sin relación alguna con 1QM (aunque sí parecen relacionados con otro manuscrito, 4Q471), se halla unido directamente en el manuscrito con otros fragmentos que sí están relacionados con 1QM.

Estas observaciones nos obligan a concluir que 4Q491 nos ha conservado una obra sobre la Guerra anterior y distinta de la representada por 1QM, pero que emplea el mismo tipo de materiales preexistentes: las plegarias y discursos para el día de la guerra, y descripciones de las operaciones militares de origen bíblico, pero influidas por los tratados sobre la guerra helenísticos y romanos, empleadas por el redactor de 1QM. Junto con estos materiales el redactor de 4Q491 emplea también otros materiales propios. Así, por ejemplo, en uno de los fragmentos que no hemos traducido (frag. 17,4) se menciona un *sefer ha-tehillim*, «Libro de los Salmos»; este título podría ser la más antigua mención del título clásico del Salterio, pero es más probable que aluda a una colección de himnos de la que provendrían, por ejemplo, los himnos del frag. 11 columna I.

Si la independencia y anterioridad de 4Q491 con relación a la redacción final de 1QM parece cierta, su posición con relación a la primera redacción «apocalíptica» de la *Regla de la Guerra* es más difícil de determinar; el estado en el que nos han llegado los materiales (fragmentario en un caso, reutilizado por el redactor posterior en el otro) no permite conclusiones definitivas. Tanto 4Q491 como la primera redacción de 1QM tienen un mismo tema: la descripción de la batalla final entre las fuerzas del bien (humanas y angélicas) y las fuerzas del mal y del triunfo de estas últimas, sin emplear un escenario de guerra progresiva durante 40 años contra todas las naciones. Tanto 4Q491 como la primera redacción de 1QM emplean las mismas oraciones para el tiempo de la guerra y las mismas descripciones sobre la manera de conducir militarmente esta guerra contra los kittim. Esto podría indicarnos que 4Q491, a pesar de ser un manuscrito tardío, es un testigo de esta misma primera recensión de la *Regla de la Guerra*. Pero la abundancia de materiales propios parece sugerir que se trata de una redacción distinta e independiente de los mismos materiales, redacción de la que 4Q491 sería el único testigo conservado.

4Q492 ha sido copiado en la misma época que 1QM y con el mismo tipo de escritura. De este manuscrito nos han llegado tres fragmentos, de los cuales sólo el frag. 1 contiene suficiente texto como para permitir su identificación. Este fragmento conserva parte del poema antológico que se encuentra en la col. XIX, 1-8 (completada con los frag. 2 y 8 de 1QM y con el frag. 2 de 1Q33) y en la col. XII, 8-16 de 1QM, y parte del poema para el día que sigue a la victoria que se encuentra en 1QM XIX, 9-14. Aunque las diferencias entre las tres versiones del poema antológico son mínimas, este fragmento de 4Q492 es muy importante puesto que permite determinar que la versión del poema que aparece en 1QM XIX es literariamente más antigua y original que la forma en la que se encuentra en 1QM XII, y este es un elemento fundamental a la hora de precisar el desarrollo literario de 1QM.

4Q493 es el manuscrito más antiguo de todos los que contienen materiales relacionados con la *Regla de la Guerra*, puesto que su escritura se debe datar en la primera mitad del siglo I a.C. Sólo se nos han conservado un fragmento con restos de una columna casi completa. Su texto, aunque compuesto en un estilo semejante al de 1QM y aunque trata de temas parecidos, no sólo no corresponde exactamente a ninguna parte de la *Regla de la Guerra*, sino que presenta suficientes elementos que prueban que proviene de una obra distinta sobre el mismo tema.

El texto de 4Q493 describe la función de los sacerdotes en un primer ataque de las tropas, incluyendo normas para salvaguardar su pureza ritual (líneas 1-8), precisa luego (líneas 9-12) las funciones de los levitas en un segundo ataque. Después de un *vacat* que señala un cambio de tema, trata de las trompetas del sábado, en relación con el culto sacrificial. El texto conservado no permite saber si se trata de una batalla única con distintas fases o si esta batalla forma parte de una guerra progresiva de larga duración. Aunque en 1QM se trata abundantemente de las diferentes trompetas, las «trompetas de la guerra» y las «trompetas del sábado» que aquí aparecen, no son allí mencionadas nunca; en 1QM los levitas no tocan nunca las trompetas como en nuestro texto, sino únicamente el sofar; nuestro texto menciona dos armas (la catapulta y el fustíbalo) que no aparecen en 1QM, pero que eran empleadas por los ejércitos helenísticos y son mencionadas en las guerra macabeas. Otra de las diferencias muy significativas es que en 4Q493 se trata de una guerra «contra la líneas de las naciones», una expresión que tampoco se encuentra en 1QM que en las columnas XV-XIX emplea repetidamente de «líneas de los kittim» y en II-XIV de «líneas del enemigo».

Estos elementos nos llevan a concluir que 4Q493 (a pesar de su designación como 4QM^c) proviene en realidad o de una de las colecciones de materiales de tácticas militares que combinaban las indicaciones bíblicas con los conocimientos militares de la época (en este caso de la época helenística), o de una recensión que aplicaba ya estos conocimientos a una descripción de la guerra escatológica contra las naciones. La importancia del fragmento en ambos casos es considerable: en el primero, nos probaría que

la terminología militar del período romano de 1QM es debida a las modificaciones introducidas por el último redactor del documento; en el segundo, que la ampliación de la lucha escatológica a todas las naciones se había ya realizado a comienzos del siglo I a.C. En cualquier caso, podemos afirmar que la idea de una lucha contra las naciones paganas tiene ahora una atestación manuscrita anterior a la de la atestación de la lucha final contra los kittim.

4Q494, un manuscrito de comienzos del siglo I d.C., está representado por un solo fragmento con el comienzo de seis líneas, dos de las cuales (líneas 4-5) corresponden al comienzo de la col. II de 1QM. Aunque la correspondencia de la sexta línea presenta ciertos problemas, la identificación del fragmento como copia del final de la col. I y comienzos de la columna II de 1QM hecha por el editor es convincente y se puede aceptar sin dificultad. Debido a sus pequeñas dimensiones, la aportación de este manuscrito es insignificante.

4Q495, es igualmente insignificante. Se han conservado dos fragmentos, copiados con una grafía de la segunda mitad del siglo I a.C., pero de dimensiones tan pequeñas que apenas son suficientes para permitir una identificación cierta. El comienzo de cuatro líneas del frag. 2, apenas legibles, parece corresponder con 1QM XIII, 9-12, lo que permite considerar el manuscrito como otra copia de 1QM.

4Q496 se puede considerar también como otra copia de la misma composición, pero a pesar de la abundancia de fragmentos conservados tampoco aporta gran cosa al conocimiento de la obra. Se trata de un rollo de papiro al que el editor atribuye más de 300 fragmentos. En el recto (la parte horizontal de las fibras) habrían sido copiadas al menos dos composiciones distintas (las Plegarias festivas [4Q509] y las Palabras de los Luceros [4Q505]). En el dorso (la parte vertical de las fibras) y a una época posterior habrían sido copiadas otras dos obras (una nueva copia de las Palabras de los Luceros [4Q506] y esta copia de la *Regla de la Guerra* [4Q496]). El editor data la escritura de 4Q496 a mediados del siglo I a.C., atribuye 122 fragmentos a esta copia, y agrupa los 16 primeros fragmentos en cinco columnas sucesivas que corresponderían a 1QM I, 4 - IV, 2. El pésimo estado de conservación, las dimensiones reducidas de todos los fragmentos y las incertezas de su lectura, los hacen prácticamente inutilizables; aunque no hay motivo para dudar de la exactitud de su identificación como otra copia de la recensión de la *Regla de la Guerra* conocida por 1QM.

## 3. *Textos relacionados con la Regla de la Guerra (4Q285, 11Q14, 4Q471)*

### *a) 4QBendiciones (= Berakhot, 4Q285, 11Q14)*

Ediciones preliminares: 4Q285: B. Nitzan, «Benedictions and Instruction from Qumran for the Eschatological Community (11QBer, 4Q285)», *RQ* 61 (1993), 77- 90.

11Q14: A.S. van der Woude, «Ein neuer Segensspruch aus Qumran (11QBer)», *Bibel und Qumran,* 253-258, pl. 1.

Entre los materiales relacionados con la *Regla de la Guerra* se halla una composición representada por dos copias, una proveniente de la cueva 4 (4Q285) y otra hallada en la cueva 11 (11Q14), ambas conservadas muy fragmentariamente. Del primer manuscrito (4Q285) se han conservado 12 fragmentos de pequeñas dimensiones, varios de los cuales han podido ser unidos entre sí. Este manuscrito ha sido copiado a finales del siglo I a.C. Del segundo manuscrito (11Q14), copiado en la segunda mitad del siglo I, se han conservado 4 fragmentos, uno solo de los cuales es de buenas dimensiones.

Ambos manuscritos son copias de una misma obra, como lo prueban las correspondencias entre el frag. 1 de 4Q285 y los fragmentos 1-2 de 11Q14. Que esta composición estaba íntimamente relacionada con la *Regla de la Guerra* queda claro por el contenido de los fragmentos: en ellos se alude a la destrucción de los impíos, a la persecución y derrota de los kittim, al entierro de los caídos en la batalla, a la muerte del jefe de los kittim a manos del Príncipe de la Congregación, el jefe mesiánico de las fuerzas del bien, y a las bendiciones que se deberán pronunciar sobre Israel en el momento de esa victoria escatológica, bendiciones por las que Dios concederá la abundancia y eliminará todo mal. Puesto que todos estos elementos se refieren a la fase final de la guerra escatológica y prolongan lo que de ella nos dice 1QM, es perfectamente posible que las partes de la obra conservadas en ambas copias provengan del final (perdido) de la última redacción de la *Regla de la Guerra*, posibilidad a la que apunta el título oficial con el que ahora se designa a 4Q285, 4QM$^{g}$. Pero, puesto que no existe ninguna correspondencia exacta entre los materiales conservados en 4Q285 y 4Q14 y los materiales conocidos de las otras copias de la *Regla de la Guerra*, es igualmente posible que se trate de una composición destinada a completar con nuevos detalles la fase final de la victoria de las fuerzas del bien y a explicar su desarrollo a la luz de las profecías de Isaías y Ezequiel, y por este motivo lo hemos clasificado entre los textos relacionados con la *Regla de la Guerra*. En todo caso, tanto si se trata de un obra destinada a completar la *Regla de la Guerra,* como si se trata de restos de la parte final de la última redacción de este escrito, no hay duda de que se trata de una composición de origen claramente qumránico, como lo prueba el método exegético empleado, y la función y características que se atribuyen al Príncipe de la con-

gregación, una de las figuras mesiánicas de los escritos qumránicos aquí identificada expresamente con el «retoño de David».

La traducción del fragmento 5 de 4Q285, en el que esta figura aparece prominentemente, ha sido recientemente objeto de muchas discusiones. Ha sido interpretada como si tratara de la muerte del Mesías a manos de sus enemigos, e incluso como una prueba de la existencia de la idea del valor expiatorio de la muerte del Mesías en un texto precristiano. Aunque el texto hebreo es en sí ambiguo, la traducción que nosotros ofrecemos según la cual es el Príncipe de la congregación quien mata a un enemigo no especificado, pero que muy probablemente es el jefe de los kittim se puede considerar cierta: esta interpretación es la que mejor refleja la sintaxis hebrea de la época y la única de acuerdo con el contexto, tanto con el contexto que proporciona el frag. 6 + 4, como con el contexto de la cita bíblica (Is 10,34-11,10) en la que se anuncia la victoria del «retoño de David», no su muerte; esta interpretación es la única compatible con la forma en la que este texto bíblico es interpretado en otros documentos qumránicos como 4Q161 y en 1QSb, que lo aplican a la victoria del Príncipe de la Congregación sobre los kittim y sobre todos sus enemigos, y la que mejor se adapta al contexto general de la *Regla de la Guerra*, la obra de la que este fragmento puede provenir o con la que en todo caso está íntimamente relacionado.

### *b) 4Q471*

Edición preliminar: 4Q471: E. and H. Eshel, «4Q471, Frag. 1 and Ma'amadot in the War Scroll», *The Madrid Qumran Congress*. Volume II edited by J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (Leiden-Madrid 1992), pp. 611-620, pl. 23.

Otro de los manuscritos que actualmente se consideran como otra copia más de la *Regla de la Guerra* es 4Q471, 4QM$^{h}$, un manuscrito de finales del siglo I a.C. del que se han conservado ocho pequeños fragmentos. El frag. 1 ha sido puesto en relación con el comienzo de la col. II de 1QM y el frag, 6 con 4Q491 frag. 11 col. I. Pero en ninguno de estos dos casos se trata de correspondencias exactas, sino más bien de semejanzas temáticas con alguna de las expresiones, por lo que no creemos que se les pueda considerar como representantes de otra copia de la *Regla de la Guerra*. Tanto menos si el frag. 2, el único cuyo contenido se puede describir en términos generales como «militar», no pertenece a esta composición sino que proviene de una composición distinta, como pretenden los editores que los designan como 4Q474a (ver Lista de manuscritos).

En nuestra opinión, el que todos estos fragmentos provengan de una composición de un modo o de otro relacionada con la *Regla de la Guerra* es perfectamente posible, pero los materiales conservados son tan escasos que no se puede concluir nada con certeza y su aportación es insignificante.

*c) 4Q529*

Dentro de esta misma categoría hemos clasificado 4Q529, una composición aramea de la que únicamente se nos ha conservado un buen fragmento con la parte derecha de una columna, y otro fragmento insignificante. El manuscrito, copiado a mediados del siglo I a.C., contenía aparentemente otras composiciones, puesto que la hoja conservada muestra restos de la unión con una hoja precedente. El fragmento conservado, después de una breve introducción con alusiones a una geografía mítica y a la distribución de la tierra entre los hijos de Noé, contiene una especie de profecía sobre la futura Jerusalén. Nada en el texto conservado alude a la guerra escatológica o a la problemática que recogen los otros manuscritos. Lo hemos colocado aquí porque en la literatura se le ha puesto en relación con el cántico de Miguel de 4Q491, aunque el texto arameo no tiene nada en común con ese poema, y ni siquiera se puede decir que se trate de una composición poética.

## B. Descripción de la Nueva Jerusalén

Editio princeps: 1Q32: J.T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 134-135, pl. XXXI.

2Q24: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 84-89, pl. XV.

5Q15: J.T. Milik, , *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 184-193, pls. XL-XLI.

Ediciones preliminares: 11Q18: B. Jongeling, «Publication provisoire d'un fragment provenant de la grotte 11 de Qumrân (11QJér-Nouv ar)», *JSJ* 1 (1970), 58-64. F. García Martínez, «The Last Surviving Columns of 11QNJ», F. García Martínez e.a. (eds.), *The Scriptures and the Scrolls* (VTS 49) (Leiden 1992, 178-192, pls. 3-9.

Otra de las composiciones dedicadas a describirnos uno de los elementos importantes de los «últimos tiempos», la nueva Jerusalén y el nuevo Templo, es la designada como *Descripción de la Nueva Jerusalén*, una composición de la que se nos han conservado siete copias provenientes de cinco cuevas distintas. Combinando los ele-

mentos proporcionados por todas estas copias podemos describir así el contenido de la obra: se trata de una composición aramea redactada según el esquema literario de Ez 40-48, un texto del que depende y que modifica profundamente, dedicada a describir la Jerusalén y el Templo futuro, así como el culto que se celebrará en ese Templo. La obra está concebida como una especie de *tour,* en la que el autor es conducido por un guía en esa ciudad y ese Templo. El guía conduce al visitante al interior de la ciudad, se la enseña y le indica todas sus medidas que el autor anota escrupulosamente y que reflejan una ciudad de dimensiones realmente gigantescas; también le conduce al interior del Templo donde es testigo de determinadas ceremonias y sacrificios. Esta visita procede del exterior al interior: comienza con los muros exteriores de la ciudad, que forman un rectángulo de unos 32 por 23 kilómetros, y con la descripción de sus doce puertas que llevan los nombres de los 12 Patriarcas y que se hallan flanqueadas por dos torres. El autor describe a continuación el interior de la ciudad, las calles, las grandes avenidas, y los bloques de casas, deteniéndose en la descripción detallada de la estructura y medidas de un bloque de casas típico. El ángel introduce luego al vidente en uno de esos bloques y le describe las casas agrupadas en torno al patio central. Igualmente detallada es la descripción del interior de una de las casas, aunque se ha conservado de forma más lacunosa. Lo mismo sucede con la descripción del Templo; el texto indica en qué parte de la ciudad se halla situado el Templo, pero su descripción y su visita se nos ha conservado sólo parcialmente. Unicamente poseemos referencias aisladas a elementos arquitectónicos del mismo, medidas, materiales precisos con los que está construido, etc. Un cierto número de fragmentos de las copias de la cueva 2 y sobre todo de la cueva 11 describen distintos rituales que se celebran aparentemente en el Templo, puesto que se menciona el altar, determinados sacrificios, fiestas y ceremonias a las que el autor asiste, así como utensilios del culto y ornamentos de las vestiduras sacerdotales. Un fragmento de una de las copias de la cueva 4 (4Q554) sitúa esta descripción en la perspectiva de la batalla final contra las naciones, acentuando el carácter escatológico de la composición. El conjunto de la obra es presentado como una revelación al autor de los planos concretos de esta futura Jerusalén, y parte de su contenido es presentado como proveniente de un libro que le es mostrado y del que el guía le lee; este elemento, unido a la dimensión escatológica que indica el fragmento citado de la cueva 4, nos permite clasificar la obra como un

apocalipsis. Las coincidencias con el *Rollo del Templo* permiten situar el origen de la composición, que se halla a mitad de camino entre la descripción de la Jerusalén futura de Ezequiel y la de la Jerusalén celeste del Apocalipsis del Nuevo Testamento, en los mismos círculos de los que se originará la comunidad qumránica. La fecha de composición es imposible de determinar. Los elementos arquitectónicos empleados no son concluyentes; por una parte el plano de la ciudad recuerda la arquitectura característica de la época helenística, con sus ciudades rectangulares en las que las calles forman una cuadrícula, pero las dos grandes avenidas perpendiculares parecen influidas por el *cardo* y el *decumanus* de las ciudades romanas.

Los manuscritos que nos han conservado restos de la obra son los siguientes:

1Q32: Es un manuscrito copiado en a finales del siglo I a.C., del que se nos han conservado 22 fragmentos, pero todos tan pequeños que no contienen elementos aprovechables.

2Q24: Es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C., del que nos ha llegado 11 fragmentos, uno de ellos bastante grande conteniendo elementos de la distribución de los panes de la proposición.

4Q554: Es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. que da las medidas en cifras. Se nos han conservado dos grandes fragmentos, cada uno con restos de tres columnas sucesivas, y una docena de fragmentos muy pequeños. Conserva parte de la descripción de los muros y puertas de la ciudad, de la entrada del bloque y escaleras, del recinto del templo, y de la batalla final.

4Q554a: Es un manuscrito con una escritura muy parecida a la del manuscrito precedente, pero con letras de un calibre más pequeño. Se nos ha conservado un buen fragmento de la descripción de una de las casas del bloque.

4Q555: De este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., sólo se nos han conservado tres fragmentos de dimensiones mínimas, que no hemos traducido.

5Q15: Es un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. del que se nos han conservado 19 fragmentos aislados de muy pequeñas dimensiones y una veintena de fragmentos que han sido agrupados en dos columnas consecutivas que nos describen las calles de la ciudad, los bloques y las casas.

11Q18: Es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C., del que poseemos 25 fragmentos procedentes de un rollo que se halló completo, pero en tan mal estado que sólo una protuberancia pudo ser recuperada. Contienen restos de descripciones de elementos arquitectónicos, pero la mayor parte conciernen aspectos del culto en el templo, ceremonias, sacrificios, sus utensilios y las vestiduras del Sumo Sacerdote.

## C. Otros textos

### *1. 4QTestimonia (4Q175)*

Editio princeps: J.M. ALlegro, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968, pp. 57-60, pl.XXI.

Una hoja rectangular de cuero de unos 25 x 15 centímetros, escrita a comienzos del siglo I a.C. y conservada casi completamente, nos ha transmitido una pequeña colección de cuatro citas, separadas por signos en el margen y desprovistas de todo comentario. A pesar de ello, el contenido de las citas y el orden en el que son presentadas dejan perfectamente claro la finalidad del escrito: reunir las referencias que anuncian la venida de diversas figuras mesiánicas y antimesiánicas al final de los tiempos. Los textos citados (en los que el nombre divino ha sido reemplazado por cuatro puntos) son:

1) Ex 20,21b según el texto del Pentateuco Samaritano que combina en un solo texto Dt 5,28-29 y Dt 18,18-19 de la tradición masorética;

2) Nm 24,15-17;

3) Dt 33,8-11;

4) un fragmento de los *Salmos de Josué*, una composición de la que se han encontrado dos copias en la cueva 4 y que incluye Jos 6, 26.

El primer texto presenta la figura del profeta como Moisés esperado al final de los tiempos, es decir una figura mesiánica de carácter profético; el segundo texto sobre la estrella y el cetro proveniente del oráculo de Balaam anuncia la figura del mesías real; el tercer texto, tomado de la bendición de Leví describe la figura del mesías sacerdotal. Estas tres figuras mesiánicas se hallan anunciadas en 1QS IX, 11. El cuarto texto tiene un carácter claramente negativo, y parece contener una referencia a un antagonista escatológico de estas figuras mesiánicas, o más exactamente, y en paralelo a las tres figuras presentadas en las tres primeras citas, a tres antagonistas escatológicos: «un maldito, uno de Belial», y las dos figuras mencionadas en la lín. 25.

Se ha discutido mucho sobre la identificación de estas tres figuras con diversos personajes históricos en el contexto original de los *Salmos de Josué* y se las ha identificado con diversos Sumos Sacerdotes asmoneos. Pero independientemente de la posible identifi-

cación de estos personajes en la composición original, el empleo que aquí se hace de las citas muestra que estos personajes son presentados como una especie de «anticristos», como los antagonistas de los mesías.

## 2. *4QApocalipsis arameo (4QHijo de Dios, 4Q246)*

Edición preliminar: E. Puech, «Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan[d]) et le 'Royaume de Dieu'», *RB* 99 (1992), 98-131.

Un solo fragmento con restos de dos columnas es todo lo que nos queda de este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C. Contiene una composición aramea previamente desconocida. En la parte conservada el protagonista (cuyo nombre no se ha conservado, pero que parece modelado sobre la figura de Daniel) cae ante el trono del Rey y le explica el contenido de una visión en la que se anuncia una conflagración futura en la que intervendrá el Rey de Asiria y el de Egipto. En ese momento intervendrá un personaje misterioso al que se le dan los nombres de «hijo de Dios» y de «hijo del Altísimo». A su aparición seguirán tribulaciones, pero estas serán pasajeras y sólo durarán «hasta que haga alzarse al pueblo de Dios». Su reinado será un reinado eterno, vencerá a todos los pueblos con la ayuda de Dios, establecerá la paz y dominará incluso sobre los abismos.

Este fragmento, cuyo carácter apocalíptico y escatológico parece fuera de duda, ha sido interpretado de maneras muy diversas:

– como refiriéndose a un rey pagano, Alejandro Balas, cuyo reinado y designaciones (él efectivamente recibió el título de «hijo de Dios») serían descritas en una visión de la historia de la época helenística;

– como refiriéndose a un antagonista escatológico, una especie de anticristo, que causará todas las tribulaciones que terminarán cuando se alza el pueblo de Dios;

– como refiriéndose a un heredero del trono de David al final de los tiempos, se le designe o no como mesías.

En nuestra opinión el personaje misterioso al que se le aplican los títulos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo» (que proporcionan un exacto paralelo a Lc 1, 32.35) es un personaje de naturaleza angélica cuyas funciones son semejantes a las que 11QMelquisedec atribuye a la figura celeste de Melquisedec o 1QM a la figura celes-

te del «Príncipe de la Luz» o al arcángel Miguel, y puesto que estas funciones son presentadas como funciones mesiánicas (efectuar la liberación escatológica, juzgar a toda la tierra, vencer a todos los enemigos con la fuerza de Dios y dominar sobre el universo entero) y el personaje es descrito con los rasgos del «Hijo del Hombre» de Daniel, creemos que este personaje celeste se puede describir perfectamente como mesiánico. Este fragmento, pues, nos atestiguaría la esperanza de una figura mesiánica del mismo tipo de la que aparece en la *Parábolas de Henoc* y en el *IV Esdras*, un mesías de origen celeste al que se atribuye el título de «hijo de Dios».

La dependencia del libro de Daniel, al que se cita en dos ocasiones, sugiere no remontar la composición de la obra más allá de la segunda mitad del siglo II a.C. Los paralelos con la literatura qumránica, especialmente con 1QM, sugieren situar su origen dentro de la comunidad de Qumrán o en círculos muy cercanos.

### 3. *4QLos cuatro Reinos (4Q552-553)*

Gracias a dos manuscritos distintos, 4Q552 (un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que se nos han conservado cuatro fragmentos, uno de ellos bastante grande con restos de dos columnas) y 4Q553 (también copiado en la segunda mitad del siglo I. a.C., aunque con una escritura distinta, del que nos han llegado 15 fragmentos, la mayoría de dimensiones mínimas), hemos podido recuperar algunos elementos de una obra aramea previamente desconocida. Describía una visión (o varias visiones) semejantes a las visiones contenidas en Dn 7-8. En la visión mejor conservada, un ángel dialoga con el vidente, y éste, que ve en su visión cuatro árboles, pregunta a cada uno de ellos cuál es su nombre. Sólo el nombre del primero se nos ha conservado, Babel, que el vidente identifica como el que gobierna sobre Persia, pero es suficiente para probarnos que los cuatro árboles de la visión eran identificados con los cuatro imperios, según el esquema familiar.

Algunas referencias aisladas a destrucciones y a la intervención divina permiten suponer que la descripción de la historia según el esquema de los cuatro reinos, daba paso en este apocalipsis arameo a la descripción de los últimos tiempos. Pero la mala conservación de los restos nos impide afirmar nada con certeza; por lo que la clasificación del texto como de contenido escatológico es puramente indicativa, y no podemos decir nada ni sobre el origen ni sobre la fecha de composición de la obra.

## 4. *11QMelquisedec (11Q13)*

Edición preliminar: A.S. van der Woude, «Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965), 354-373, pl. 1.

14 fragmentos de un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. que han sido agrupados en tres columnas consecutivas nos han conservado restos de una composición de contenido escatológico cuyo protagonista es la figura de Melquisedec conocida por Gn 14,18-19 y Sal 110,4. La obra era una especie de *pesher* temático sobre la salvación final, basado en Lv 25 (sobre el año jubilar), Dt 14 (sobre la remisión de deudas en el año sabático), e Is 52 (que proclama la liberación de los cautivos). En el marco del décimo y último jubileo de la historia humana (que equivale a las setenta semanas de años: 49 x 10 = 70 x 7), la remisión de deudas del texto bíblico es interpretada como la liberación final y definitiva que se realizará en el día de las Expiaciones. El libertador, el agente de la redención, es Melquisedec, que es presentado como el juez escatológico de los Sal 7,8-9 y 82,1-2. Esta liberación estará precedida por la lucha de Melquisedec con Belial y los espíritus de su lote, y la victoria de Melquisedec inaugurará la era de salvación descrita con las palabras de Is 52,7 y 61,2-3. Las cuatro palabras claves de Is 52,7 «Qué bellos son sobre *los montes* los pies del *albriciador* que anuncia la paz, el portador de buena nueva que anuncia la salvación, el que dice a *Sión*: ¡Tu *'elohim* reina!» son aplicadas a los profetas (los montes), al ungido del espíritu (el albriciador), a los que mantienen la alianza (Sión), y a Melquisedec mismo (*'elohim*). Por lo que se puede deducir de los elementos conservados de la col. III, la destrucción de Belial era tratada en detalle, aunque no podemos saber si el esquema seguido era el mismo del de 1QM.

Puesto que el texto presenta a Melquisedec como el jefe de los ejércitos celestes, de los 'hijos de Dios' que vence a los ejércitos de Belial, está claro que de alguna manera identifica al personaje con el «Príncipe de la luz» (1QS III, 30, CD 5, 18, 1QM XIII, 10) y con el arcángel Miguel (1QM XVII, 6-7), que desempeñan las mismas funciones. Es decir que Melquisedec es presentado en este texto como un personaje celeste, y por eso se le designa como un *'elohim* y se habla «del lote de Melquisedec» y del «año de gracia de Melquisedec», sustituyendo con su nombre las expresiones bíblicas que se referían a Dios mismo. Y puesto que a este personaje celeste se le atribuyen las funciones de efectuar el juicio, librar a los cautivos y

establecer la era de la salvación, funciones características del mesías, podemos considerar a esta figura celeste como representante de ese tipo de mesías que hemos encontrado en 4Q246 y en las representaciones del «hijo del hombre» que parten de Dn 7 y culminan en el Nuevo Testamento, pasando por la *Parábolas de Henoc* y por el *IV Esdras*.

En el texto conservado no se cita ni se comenta el Sal 110, en el que Melquisedec es presentado como sacerdote, y al tratar de la expiación el verbo empleado está en infinitivo, por lo que no podemos saber si la función sacerdotal de Melquisedec era explotada en la obra. Pero aun sin esta dimensión, los restos de esta composición constituyen un elemento clave para comprender el desarrollo de las especulaciones en torno a esta figura y apreciar la forma en la que aparecen en la Carta a los Hebreos.

Los paralelos de método exegético, de ideas y de terminología dejan claro que se trata de una composición originada dentro de la comunidad qumránica. La datación paleográfica de las copias exige una composición por lo menos en el siglo I a.C. La dependencia de Dn, por otra parte, obliga a no remontar esta composición más allá de la mitad del siglo II a.C.

El texto ha sido muy estudiado y se le ha dedicado una monografía: P.J. Kobelski, *Melchizedek and Mechireša'* (CBQMS 10) (Washington 1981). Para las relaciones con el Nuevo Testamento, ver M. de Jonge - A.S. van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1966), 301-326.

# Capítulo IV
# LITERATURA EXEGETICA

De una manera o de otra todos los textos provenientes de Qumrán (con la excepción del *Rollo de Cobre*) se ocupan de la Biblia. La literatura halákica se fundamenta en una determinada interpretación de ciertos textos de la Torah; las «Reglas» emplean el texto bíblico tanto en sus secciones legislativas como en los desarrollos teológicos que nos descubren las ideas del grupo para el que legislan; tanto los textos poéticos como los textos propiamente litúrgicos se hallan tan impregnados del lenguaje bíblico que con frecuencia no son otra cosa que un mosaico de expresiones bíblicas; los textos relacionados con los últimos tiempos proyectan a la época escatológica las figuras, las realidades y las esperanzas originadas por esos mismos textos bíblicos; incluso los textos astronómicos, calendarios y horóscopos tienen una base exegética clara. Pero en una buena parte de los manuscritos –los que hemos agrupado en este capítulo y en el capítulo siguiente– la relación con el texto bíblico es mucho más directa puesto que estos textos se dedican íntegramente a interpretar o a prolongar el texto bíblico que les sirve de base. La distinción entre lo que es comentario y lo que es re-escritura y desarrollo no es siempre fácil, y algunas de las composiciones presentadas aquí podrían igualmente haber sido incluidas en el apartado de literatura parabíblica y al revés, pero unas y otras se hallan íntimamente ligadas y dependen directamente del texto bíblico

Las composiciones incluidas en este capítulo se pueden agrupar en tres categorías de acuerdo con el género literario empleado:

– *Targumes*, es decir traducciones del texto bíblico al arameo más o menos parafrásticas que incorporan determinadas tradiciones exegéticas en la manera misma de traducir el texto.

– *Pesharim* continuos, que constituyen la forma más característica de la exégesis bíblica qumránica, en los que se comenta de ma-

nera seguida el texto bíblico aplicándolo a la historia presente de la comunidad y a los últimos tiempos.

– *Otras composiciones* en las que se explican textos bíblicos provenientes de distintos libros que han sido reunidos por tratar todos ellos de un mismo tema. Estas composiciones se pueden definir como Pesharim o Midrashim temáticos y son similares en cuanto al género literario a varias de las composiciones incluidas en el apartado de textos de contenido escatológico, como *4QMidrás escatológico* o *11QMelchisedek*.

A pesar del diverso género literario empleado, del distinto origen y de la diferencia de contenido, las composiciones aquí analizadas se caracterizan todas ellas por conservarnos distintos aspectos del esfuerzo exegético que caracteriza a la literatura intertestamentaria y nos muestran así la importancia capital que el texto bíblico tenía dentro de esa literatura.

## A. Targumes

La tradición rabínica conoce diversas traducciones al arameo de los textos bíblicos: los dos targumes oficiales del judaísmo babilónico (el targum Onqelos para el Pentateuco, y el targum Jonatán para los Profetas), los diversos testigos del targum palestino al Pentateuco, y los distintos targumes de los Escritos (véase el capítulo dedicado específicamente a la literatura targúmica en la última parte de esta obra). Algunos de estos targumes, o algunas de sus partes, nos ofrecen una traducción literal del texto bíblico, mientras que otros, u otras partes de los mismos, nos presentan traducciones parafrásticas; pero todos ellos se caracterizan por ser al mismo tiempo traducción e interpretación. A veces nos transmiten únicamente la interpretación oficial del texto bíblico, mientras que otras veces recogen y transmiten diversas interpretaciones. La función primaria de los targumes al Pentateuco y a los Profetas en la época rabínica era su empleo en la sinagoga, como parte de la lectura pública del texto sagrado en la liturgia. El texto bíblico era leído en hebreo por una persona (el lector) y traducido a continuación al arameo por otra persona distinta (el meturgeman), y mientras que el primero debía leer a partir de un rollo, el segundo debía recitar su traducción de memoria, sin apoyo escrito. El texto bíblico y su traducción se mantenían como cosas claramente distintas y de distinto valor. Pero aunque la traducción estaba claramente subordinada al texto bíblico, ella permitía al mismo tiempo comunicar la «co-

rrecta» interpretación del mismo, actualizar e incluso transformar el significado de ese texto bíblico, considerado como sagrado e intocable, sin necesidad de modificarlo. Junto a esta función sinagogal, los targumes desempeñaban una función activa dentro del sistema educativo rabínico como instrumento de estudio y de aprendizaje del texto bíblico, y ésta parece haber sido la función primaria de los targumes a los Escritos. La fecha de composición de estos targumes rabínicos es muy discutida. Es cierto que algunas de las tradiciones exegéticas que contienen son muy antiguas y se remontan al período del Segundo Templo. Es igualmente cierto que la redacción final de todos ellos es tardía y posterior de varios siglos a los textos qumránicos.

De esta simple presentación de los targumes rabínicos (que son tratados con mayor amplitud por Miguel Pérez en la parte dedicada a la literatura rabínica en este libro) se deduce claramente la importancia de los restos de targumes encontrados en Qumrán. La antigüedad de las copias conservadas nos prueba que ya en el siglo I a.C. existían por escrito versiones arameas interpretativas de la Biblia, es decir que existían ya en una época en la que se pensaba que su plasmación escrita estaba prohibida y en la que únicamente existían en una forma oral. Nos prueban igualmente que el origen de estas traducciones no estaba condicionado por su empleo en la liturgia; aunque ignoramos completamente si la liturgia comunitaria incluía o no lecturas bíblicas, es evidente que en la comunidad de Qumrán, de cuya biblioteca provienen estos manuscritos, el hebreo bíblico no necesitaba traducción: la mayoría de los escritos propios de la comunidad están redactados en un hebreo que imita al hebreo bíblico, y otros escritos como 4QMMT nos prueban que el hebreo continuaba siendo una lengua hablada. Los targumes más antiguos que poseemos no estaban, pues, destinados a facilitar la comprensión del texto bíblico a gentes que únicamente comprendían el arameo. El hecho de que dos de los tres targumes conservados sean traducciones del libro de Job, un libro especialmente difícil, parece indicarnos que la función educativa (secundaria y subordinada a la función litúrgica en los targumes rabínicos) era la función primaria de estas composiciones en la época más antigua. Aunque estos targumes procedentes de Qumrán nos ofrecen todos ellos traducciones más bien literales, el elemento interpretativo se halla claramente presente; por lo que podemos concluir que este aspecto de la función de los targumes posteriores formaba parte de este tipo de escritos desde sus orígenes.

## *1. 4QTargum de Levítico (= 4Q156)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumrân Grotte 4. II: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Discoveries in the Judaean Desert VI) (Oxford 1977), pp. 86-89, pl. XXVIII.

4Q156 es un manuscrito del que únicamente nos han llegado dos pequeños fragmentos, en muy mal estado y de lectura difícil. Copiado a finales del siglo II o comienzos del siglo I a.C., el manuscrito se caracteriza por emplear un sistema único de división de frases empleando dos puntos. Aunque estas divisiones no corresponden con las divisiones posteriores del texto, parecen ser una manera de demarcar unidades temáticas, semejante a los espacios en blanco que encontramos en otros manuscritos. Los dos fragmentos provienen de Lv 16, presentan diferencias con el texto masorético y no coinciden exactamente con ninguno de los otros targumes posteriores conocidos. Su aportación más interesantes son la repetida traducción del término *kapporet* por *ksy'*, un término de la raíz «cubrir», y que nos prueba que el sentido original del término hebreo *kpr*, objeto de tantas discusiones teológicas a través de la historia motivadas por las traducciones de la LXX y de la Vulgata, era aún comprendido en este sentido en el siglo I a.C. Otra aportación interesante es la precisión de que el ritual está destinado a expiar por el Templo mismo, designado literalmente como «casa de santidad».

## *2. 4QTargum de Job (= 4Q157)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumrân Grotte 4. II: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Discoveries in the Judaean Desert VI) (Oxford 1977), p. 90, pl. XXVIII.

4Q157 es un manuscrito copiado a mediados del siglo I d.C. del que se nos han conservado dos fragmentos; uno es tan pequeño (restos de dos palabras en dos líneas distintas) que no ha podido ser identificado; el otro contiene restos de dos columnas con parte de los capítulos 3-5 de Job. El texto parece ser una traducción muy literal, aunque presenta algunas pequeñas diferencias con el texto masorético. Puesto que el comienzo del targum de Job de la cueva 11 no se ha conservado, no podemos saber si se trata de la misma traducción del texto bíblico o de otra traducción distinta. De todos modos, el valor principal de estos pobres restos es el de probarnos que la copia de la cueva 11 no es un caso único, sino que la traducción aramea de Job gozaba de una relativa popularidad.

### 3. *11Q Targum de Job (= 11Q10)*

11Q10: J.P.M. van der Ploeg - A.S. van der Woude, *Le Targum de Job de la Grotte 11 de Qumrân* (Leiden 1971).

11Q10 es el manuscrito más amplio y el más importante de los targumes encontrados. Del manuscrito original que debía haber medido unos 7 metros de largo por unos 12-13 cm. de alto y haber contenido unas 16 ó 17 líneas de texto por columna, se ha conservado la parte final en un rollo de un poco más de un metro por unos 6 cm (que corresponde a Job 37-42) con unas 10 líneas de texto por columna, y 28 fragmentos aislados de la parte precedente (que corresponden a Job 17-36). El manuscrito ha sido copiado con una bella escritura herodiana de mediados del siglo I d.C. El tipo de arameo empleado, que parece situarse entre el arameo de Daniel y el arameo de 1QapGen, sugiere situar la fecha de composición del original a finales del siglo II o comienzos del siglo I a.C.

El apéndice que la Setenta añade al final de la traducción del libro de Job nos indica la existencia en una época muy antigua de una traducción aramea del libro, puesto que este apéndice especifica que los detalles genealógicos y geográficos sobre el protagonista que contiene, y que no se encuentran en el texto hebreo, provienen de un libro siriaco (= arameo). También sabemos por la tradición rabínica (*bShabbat* 115a, *yShabbat* 15c, *Tosephta Shabbat* XIII, 2) que un targum de Job había sido retirado de la circulación y sepultado bajo el Templo por orden de Gamaliel (de mediados del siglo I d.C.), aunque su nieto Gamaliel II (de finales del siglo I d.C.) es presentado leyendo un targum de Job en Tiberíades, lo que ocasiona la mención de la historia a propósito de su abuelo. Pero como ni de la traducción aramea a la que alude la Setenta ni del targum o los targumes que son mencionados en la tradición rabínica sabemos nada concreto fuera de su posible existencia, es imposible averiguar si el targum recuperado en Qumrán tenía alguna relación con ellos, y mucho menos el establecer la identidad de la composición de la cueva 11 con los targumes mencionados en la tradición rabínica y en la Setenta. Lo que sí es cierto es que el texto proveniente de Qumrán no tiene relación alguna con el targum de Job rabínico posterior incluido en las grandes políglotas.

El origen de 11Q10 no puede ser determinado con precisión, puesto que las tradiciones exegéticas que contiene no son suficientemente específicas y no contiene elementos claramente sectarios.

El texto bíblico empleado por el traductor en 11Q10 es funda-

mentalmente proto-masorético, en cuanto que no contiene las notables omisiones y cambio de orden que aparecen en la versión griega de la Setenta, aunque en algunas ocasiones el texto traducido parece coincidir con el que traduce la Setenta y ser distinto del TM. Evidentemente, tratándose de un texto altamente poético, es muy difícil determinar en cada caso si una desviación del texto hebreo es debida a motivos exegéticos, literarios o textuales.

La traducción es bastante literal, aunque no se puede considerar como servil en modo alguno. A veces refleja una vocalización del texto distinta a la de los masoretas; en otras ocasiones la traducción intenta clarificar un texto ambiguo u oscuro, añadiendo, por ejemplo, pronombres explicativos; frecuentemente modifica el texto para subrayar la grandeza y la distancia divina, o cambia o suprime frases que se pueden considerar una afrenta a la majestad divina o a la grandeza del mismo Job; otras veces la traducción supone una determinada exégesis destinada a evitar posibles errores de interpretación. En todo caso y aunque en forma menos desarrollada que en ciertos targumes posteriores, no hay duda de que la obra era un verdadero targum, y que presenta las características interpretativas que los targumes posteriores desarrollarán ampliamente.

Entre las monografías dedicadas a estudiar este *Targum de Job* merecen señalarse: B. Jongeling, *Een aramees Boek Job uit de Bibliotheek van Qumrân*, Amsterdam 1974, y M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Ramat-Gan 1974.

## B. Comentarios Bíblicos - Pesharim

Más específicamente exegéticas que los targumes y de un origen qumránico fuera de toda duda son todas las composiciones conocidas con el nombre de *pesharim*. Este término se deriva de la raíz aramea *p-sh-r*, que significa explicar o interpretar, y que en la Biblia se aplica, lo mismo que su equivalente hebreo *p-t-r*, a la interpretación de sueños (los sueños de José, Gn 37 y 40-41, y los que Daniel interpreta, Dn 2, 4, 5 y 7). En los escritos qumránicos este término es empleado para introducir la interpretación de un determinado texto bíblico cuyo significado real (como el de los sueños) no puede ser comprendido sin esta interpretación.

Se trata de un género literario particular que se caracteriza tanto por su forma literaria precisa como por su contenido. La forma literaria (cita de un texto bíblico, fórmula de introducción e interpretación del texto) permite clasificar las composiciones en las que

el término es empleado dentro de las fórmulas de introducción en tres clases: pesharim continuos, temáticos y aislados.

Los pesharim continuos, el tipo al que pertenecen todas las composiciones de este apartado, contienen el texto continuo de un libro bíblico, divido en pequeñas unidades, cada una de las cuales va seguida de su interpretación introducida por una fórmula como: «su interpretación», «la interpretación de la palabra», etc., o simplemente por un pronombre personal que especifica la ecuación entre la cita y la interpretación que sigue.

Los pesharim temáticos, el tipo al que pertenecen varias de las composiciones del apartado siguiente, reúnen textos provenientes de distintos libros bíblicos sobre un mismo tema y los interpretan de la misma manera y empleando el mismo tipo de fórmulas introductorias.

Los pesharim aislados más que composiciones independientes designan interpretaciones aisladas del mismo tipo que las precedentes, tanto en lo relativo a la forma literaria como en lo relativo al contenido específico, pero que se hallan integradas en otros textos con diversos temas. Es imposible saber si estos pesharim aislados son obra de los autores o redactores de los textos en los que se encuentran o si provienen de pesharim que no se han conservado o de colecciones de pesharim.

El contenido de los pesharim es tan característico como su forma literaria. En esencia, estas interpretaciones consisten en referir directamente a la historia del grupo qumránico el significado del texto bíblico. Para ello sus autores emplean las mismas técnicas exegéticas que conocemos por los escritos rabínicos, pero con un resultado completamente distinto puesto que el significado original del texto bíblico está completamente subordinado a la interpretación que del texto se hace, y la actualización del texto es más importante que el contexto histórico original. En este sentido los pesharim de Qumrán son semejantes a la interpretación del Antiguo Testamento que encontramos dentro del Nuevo Testamento, en la que las palabras de los Profetas son aplicadas a la realidad histórica de la primera comunidad cristiana.

Esta forma de interpretación se puede definir como interpretación profética y como interpretación escatológica. El carácter profético aparece en el hecho de que el texto bíblico es considerado como un misterio (*raz*), como una predicción u oráculo cuyo significado no es conocido ni siquiera por el autor del texto y per-

manece oculto hasta el momento en el que es revelado por Dios. De la misma manera en la que el misterio de los sueños del rey tiene que ser revelado por Dios a Daniel para que éste pueda ofrecer su interpretación (ver Dn 2,30), el misterio de las palabras del texto bíblico permanece oculto y debe ser revelado para poder ser interpretado correctamente. Esta revelación le ha sido dada al Maestro de Justicia: «Y Dios dijo a Habacuc que escribiera todo lo que había de suceder a la última generación, pero el fin de la época no se lo dio a conocer. Y lo que dice: *Para que corra el que lo lea* (Hab 2, 2), su interpretación se refiere al Maestro de Justicia a quien Dios ha dado a conocer todos los secretos de las palabras de sus siervos los Profetas.» (1QpHab VII, 1-5). Y puesto que el objeto central de esta revelación es que el texto bíblico se refiere al futuro escatológico que es al mismo tiempo el presente de la Comunidad, podemos definir esta interpretación revelada como una interpretación escatológica: «La interpretación de la palabra (Hab 1,5) se refiere también a los traidores del los últimos días. Estos son los que hacen violencia a la alianza, que no creerán cuando oigan todo lo que va a pasar a la generación última de la boca del sacerdote que Dios ha puesto en medio de la Comunidad para interpretar todas las palabras de sus siervos los Profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que sucederá a su pueblo Israel.» (1QpHab II, 5-10).

La esencia del pesher, pues, no consiste en la hermenéutica, en la comprensión del texto a la que se llega mediante la aplicación de las reglas de interpretación, sino en la revelación que manifiesta el sentido oculto del texto bíblico. La revelación hecha al Maestro de Justicia del misterio contenido en las palabras de los profetas es la que garantiza la interpretación que de esas palabras se nos ofrece; y puesto que la revelación original al profeta no parece incluir algunos de los elementos comprendidos en la revelación al Maestro de Justicia (como el final de la época), está claro que para los miembros de la secta esta revelación al Maestro de Justicia, no sólo proporciona el verdadero sentido del texto, sino que lo completa revelando la totalidad del misterio: «Su interpretación (de Hab 2,3a): que se prolongará la última época y sobrepasará todo lo que han dicho los Profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos.» (1QpHab VII, 7-8). El pesher, pues revela el contenido del texto bíblico y completa la plenitud de su significado.

Esta forma de interpretar el texto bíblico, según la cual el presente de la Comunidad es leído en el texto bíblico, está completamente de acuerdo con el pensamiento determinista del grupo qum-

ránico en el que todo el transcurso de la historia ha sido ya predeterminado por Dios. Y gracias a esta manera de leer el presente de la Comunidad como predicho por el texto bíblico podemos recuperar algunas informaciones sobre la historia de la secta, un aspecto que la mayoría de los otros textos silencian completamente.

Es cierto que los pesharim se refieren a hechos o a personajes históricos no en cuanto tales, sino en cuanto relacionados con la propia historia, que únicamente nos presentan una versión subjetiva y altamente teologizada de los hechos, y que esta visión puede ser muy distinta de la realidad histórica tal y como nos es conocida por otros documentos independientes. Además esta visión de la historia se encuentra formulada de una manera críptica y se halla obscurecida por el empleo de sobrenombres para designar a sus protagonistas, lo que aumenta la incerteza de toda interpretación. Las alusiones –que debían ser transparentes para los iniciados– a personajes como El Mentiroso o El Sacerdote Impío, por ejemplo, son para nosotros todo menos claras.

Pero a pesar del aspecto teologizado y críptico de las informaciones que contienen los pesharim y del carácter necesariamente incierto de toda conclusión histórica que de ellos se pueda sacar, los pesharim no pueden ser ignorados a la hora de intentar una reconstrucción histórica de la vida de la Comunidad, puesto que son la más importante de las escasas fuentes que poseemos para poder recuperar en parte esta historia.

Los textos de los distintos pesharim continuos se hallan cómodamente reunidos y comentados en la monografía de M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQ Monograph Series 8, Washington 1979).

## *1. Pesharim de Isaías*

El libro de Isaías es uno de los libros bíblicos más abundantemente representados en la biblioteca qumránica y las citas explícitas de Isaías dentro de los textos propiamente sectarios son abundantes. Nada tiene pues de extraño que el mismo libro de Isaías sea el libro profético del que se nos ha conservado el mayor número de pesharim continuos: uno proveniente de la cueva 3 y cinco provenientes de la cueva 4. Por desgracia todos estos manuscritos o se hallan en muy mal estado o los fragmentos conservados son escasos. En el único caso en el que el mismo texto de Isaías se ha conservado en dos manuscritos, Is 10, 20-22 en 4Q161 y 4Q162, la interpre-

tación ofrecida es diferente, por lo que podemos pensar que, más que distintas copias de un pesher único al libro de Isaías, los distintos manuscritos representan diversos pesharim del libro bíblico o de algunas de sus partes.

*3QPesher de Isaías (= 3Q4)*

Editio princeps: M. Baillet, *Les 'petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III) (Oxford 1962), pp. 95-96, pl. XVIII.

De este manuscrito, copiado a mediados del siglo I d.C., sólo se nos ha conservado un fragmento que proviene de la parte superior de la primera columna del rollo y que contiene parte de la página de guarda. La parte conservada de las dos primeras líneas conserva restos de Is 1,1; el resto de las pocas palabras conservadas parece provenir de la interpretación. La palabra *pesher* no aparece en el texto conservado, pero la referencia al «día del juicio» nos asegura de que en realidad se trata del comienzo de un pesher a Isaías.

*4QPesher de Isaías*[a] *(= 4Q161)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 11-15, pls. IV-V.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C. con una escritura muy parecida a la de 4Q166 y 4Q171, se han conservado 10 fragmentos de buenas dimensiones que nos conservan el texto de Is 10,20 a 11,5 y las interpretaciones correspondientes. En el único caso en el que el nombre divino aparece en el texto conservado es escrito con caracteres paleo-hebreos (frag. 8-10,13). Los elementos de interpretación más interesantes son los que aplican el mensaje de liberación de Is 10,27 al Príncipe de la Congregación en el contexto de la batalla escatológica; el pesher de Is 11,1-5 es interpretado mesiánicamente y aplicado a ese mismo personaje, designado como el Retoño de David que aparecerá al final de los tiempos y dominará sobre todos sus enemigos; de acuerdo con el pensamiento qumránico esta figura mesiánica ejercerá sus funciones judiciales bajo la tutela sacerdotal. La interpretación del pasaje correspondiente al avance asirio de Is 10,28-32 ha sido considerada, mediante la identificación de los kittim con los seléucidas, como una alusión al avance de Tolomeo Latyro desde Acre hasta Judea en tiempos de Alejandro Janeo, o incluso como una alusión al avance de Cestius

Gallus desde Acre a Jerusalén en 66 d.C. mediante una identificación de los kittim con los Romanos. Pero el empleo de kittim para designar a los enemigos de la época escatológica y las referencias a la batalla del final de los tiempos, tanto en las interpretaciones que preceden a ésta, como en las que la siguen, nos llevan a pensar más bien que el significado de esa interpretación se refiere igualmente a la misma batalla escatológica.

### *4QPesher de Isaías*$^{b}$ *(= 4Q162)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 15-17, pl. VI.

De este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., se nos ha conservado un solo fragmento con restos de tres columnas, aunque únicamente la columna central ofrece un texto continuo. El texto contiene partes de Is 5,5-6.11-14.24-25 y 29-30. Is 5,15-23 parece haber sido omitido, puesto que la interpretación, que aplica el texto de Is 5,11-14 a los «hombres insolentes que están en Jerusalén», define la impiedad de estos enemigos de la secta con las palabras del final de Is 5,24 y continúa con una nueva cita (Is 5,25) que también les es aplicada. Vista la identidad del nombre empleado para designar a estos enemigos con el sobrenombre que se aplica a uno de oponentes del Maestro de Justicia («El Insolente» CD 1,14), y el hecho de que la interpretación siguiente les considera como formando una «congregación», no parece haber duda de que se trata efectivamente del mismo grupo de oponentes a la secta.

### *4QPesher de Isaías*$^{c}$ *(= 4Q163)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 17-27, pls. VII-VIII.

Es el pesher de Isaías del que más fragmentos se nos han conservado (57), aunque muchos de ellos son de dimensiones mínimas. Además todos ellos se encuentran en tan mal estado que es muy poco lo que se puede aprovechar. Se trata de un manuscrito copiado sobre papiro a comienzos del siglo I a.C., y que representa por lo tanto el ejemplar más antiguo de todos los pesharim conocidos. Por cuanto se puede deducir de los fragmentos mejor conservados, el autor parece haber omitido algunos pasajes de Isaías, y, lo que es más notable, aduce en una ocasión (frag. 8-10,8) una cita explícita

de Zacarías y en otra ocasión emplea una frase de Oseas (frag. 23 II, 14) como confirmación de la interpretación propuesta. Este mismo frag. 23 aplica el texto de Isaías a «la congregación de los buscadores de interpretaciones lisonjeras que están en Jerusalén», una designación de un grupo de adversarios de la Comunidad de Qumrán a los que se refiere CD I, 18 y 1QH X, 15.32 y a los que se refiere con frecuencia 4QpNah.

*4QPesher de Isaías[d] (= 4Q164)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 27-28, pl. IX.

De este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. nos han llegado tres fragmentos, uno solo de los cuales es aprovechable. Este fragmento proviene del comienzo de una nueva hoja de cuero y contiene restos de la interpretación de Is 54,11-12. La descripción de la reconstrucción de Jerusalén después del destierro en Babilonia de Isaías es interpretada en función de la Comunidad considerada como templo o como una nueva Jerusalén, y las distintas piedras preciosas que la componen son aplicadas a los distintos tipos de miembros de la comunidad: el consejo de la comunidad, los sacerdotes, la congregación de los elegidos, los doce, etc.

*4QPesher de Isaías[e] (= 4Q165)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 28-30, pl. IX.

Aunque de este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se nos han conservado 11 pequeños fragmentos, la mayor parte del texto recuperado proviene de citas de Isaías y es imposible saber de qué trataban las interpretaciones.

## 2. *Pesharim de Oseas*

Dos manuscritos distintos conservan restos de pesher al libro de Oseas. Pero puesto que corresponden a distintas partes del libro bíblico, no podemos saber si se trata de dos copias de la misma composición o de dos pesher a Oseas distintos.

*4QPesher de Oseas[a] (= 4Q166)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)*

(Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 31-32, pl. X.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., posiblemente por el mismo escriba al que debemos 4Q161 y 4Q171, sólo nos ha llegado un buen fragmento con restos de dos columnas, que citan e interpretan Os 2,5-11. Por lo que puede apreciarse de los restos de la col. I el contexto de la interpretación es claramente escatológico («la generación de la visita», «los tiempos de la ira»). Las interpretaciones de la col. II podrían sugerir un contexto histórico en el que los que se han dejado seducir por quienes les engañan sufren las consecuencias a manos de «las naciones», pero es imposible precisar este contexto histórico con certeza, ya que el único elemento concreto (las disputas sobre el calendario festivo) se puede referir tanto a la época seléucida como a la época romana.

### *4QPesher de Oseas$^b$ (= 4Q167)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 32-36, pls. X-XI.

Aunque los fragmentos de este manuscrito, copiado a comienzos del siglo I d.C., son numerosos, desgraciadamente todos ellos son muy pequeños, y los elementos de interpretación conservados muy escasos. Puesto que en el fragmento más amplio (frag. 2) se mencionan una serie de figuras o grupos importantes en la historia de la secta y conocidas por otros pesharim (el León furioso, el último sacerdote, Efraín), es lógico concluir que este pesher refería el texto del Profeta a la historia de la secta; pero los escasos restos conservados no nos aportan ninguna precisión sobre estos personajes.

## 3. *Pesharim de Miqueas*

### *1QPesher de Miqueas (= 1Q14)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumrân Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 77-80, pl. XV.

23 fragmentos muy pequeños de un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. con una escritura irregular y grosera, nos conservan restos de un pesher a Miqueas. En este manuscrito, no sólo el nombre de *YHWH,* sino el de *'EL* aparece escrito en caracteres paleo-hebreos. Por cuanto se puede deducir de los escasos elementos

de interpretación conservados, el texto del Profeta era aplicado a la historia de la secta («el Mentiroso», «el Maestro de Justicia», «el consejo de la comunidad»), vista en una clara perspectiva escatológica («al final de los tiempos», «el día del juicio», «la última generación»).

### *4QPesher de Miqueas (= 4Q168)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), p. 36, pl. XII.

4 ó 5 mínimos fragmentos han sido atribuidos a un pesher a Miqueas, sobre todo por la semejanza de la escritura con la de 4Q167, que permitiría suponer que pertenecen al mismo manuscrito, o al menos que han sido copiados por el mismo escriba, y que ese manuscrito habría contenido pesharim a distintos libros de los Profetas Menores. De hecho, los restos conservados contienen únicamente texto bíblico, por lo que su designación como pesher no es cierta.

### *4. Pesher de Nahún (= 4Q169)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 37-42, pls. XII-XIV.

5 fragmentos (uno de los cuales contiene restos de cuatro columnas) de un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. nos han conservado buena parte de un pesher a Nahúm. El rollo en que fue copiado era de pequeñas dimensiones, unos 12 cm. de alto, y contenía 12 líneas por columna. El comentario interpreta el texto bíblico a la luz de las luchas por el poder en el período que precede a la conquista del país por los romanos en 63 a.C., y sitúa en una perspectiva escatológica la destrucción de los enemigos de la comunidad.

4Q169 es el único pesher que junto a las usuales expresiones crípticas para designar a los protagonistas emplea también un par de nombres propios (Demetrio y Antíoco), facilitando así la identificación de los sucesos a los que se refiere y permitiendo establecer las ecuaciones siguientes que son admitidas por todos los investigadores: “kittim” = los romanos, “Demetrio” = Demetrio III Eukerus, “Antíoco” = Antíoco IV Epífanes, “León furioso” = Alejandro Janeo, “Buscadores de interpretaciones lisonjeras” = los fariseos, también designados como Efraín y entre los que se distingue a los

jefes responsables de todos los males (los que extravían a Efraín) y a sus seguidores (los simples de Efraín) para los que hay esperanza, "Manasés" = saduceos, "Judá" = la comunidad de Qumrán, también designada como Israel. Una de las designaciones sobre las que no existe unanimidad a causa de las diversas maneras de completar la laguna que precede a su mención, es la de «Casa de Peleg»; el término es también empleado en CD XX, 22 donde se refiere a un grupo que se mantiene fiel y abandona Jerusalén cuando el Templo es profanado. En el pesher Nahúm designa aparentemente a un grupo organizado que se une a los saduceos y que, según se reconstruya el texto, se podría referir a un grupo de partidarios saduceos, a un grupo fariseo que se une a los saduceos, e incluso a un grupo de miembros infieles de la comunidad de Qumrán.

El contexto histórico al que el pesher se refiere nos es conocido en detalle por Flavio Josefo (*Ant* 13 § 320-342; 14 § 1-79; *J.W.* 1 § 85-131). Alejandro Janeo (103-76 a.C.) se embarcó en una política de conquistas empleando soldados mercenarios y favoreciendo a los saduceos, puesto que los fariseos contestaban su legitimidad como Sumo Sacerdote; los fariseos buscaron el apoyo de Demetrio III, el jefe seléucida de Damasco, que acudió en su ayuda y derrotó a Janeo en Siquén, aunque tuvo que abandonar el país antes de conquistar Jerusalén; asustados ante la perspectiva de la ocupación extranjera, los fariseos retornaron al campo de Alejandro Janeo, pero éste, una vez afianzado su poder en Jerusalén, se vengó de los fariseos haciendo crucificar a 800. Durante el reinado de su sucesora Alejandra Salomé (76-67 a.C.) los fariseos obtuvieron con su apoyo el poder religioso y político sobre el país. A la muerte de Alejandra Salomé, los saduceos se aliaron con Aristóbulo II, mientras que los fariseos apoyaron a Hircano II; las luchas que desgarraron el país abocaron a la intervención romana y a la conquista de Jerusalén por Pompeyo en el 63 a.C.

El pesher fue compuesto evidentemente después de la conquista del país por Pompeyo, pero, aunque 4Q169 es el único ejemplar recuperado, las características del manuscrito prueban que se trata de una copia de escriba y no del original autógrafo.

## 5. *Pesher de Habacuc*

Editio princeps: M. Burrows (ed.) with the assistance of J.C. Trever and W.H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven 1950), vol. 1, pls. LV-LXI.

El más amplio y mejor conservado de todos los pesharim es el pesher de Habacuc. El manuscrito, que se ha conservado casi completo, consta de 13 columnas de texto y comenta los dos primeros capítulo de Habacuc. Puesto que la última columna está en gran parte en blanco y va seguida de otra columna que no ha sido escrita, es evidente que poseemos el final del manuscrito y que la composición original no incluía el cap. 3 de Habacuc. El manuscrito ha sido copiado por dos escribas distintos, a finales del siglo I a.C. El segundo escriba, responsable de la parte final del manuscrito, de XII, 13 a XIII, 4, parece ser igualmente el autor de las correcciones que se encuentran a lo largo del todo el texto. En el manuscrito el nombre divino aparece escrito en caracteres paleo-hebreos.

El contenido de las interpretaciones se centra en los conflictos que jalonan la historia de la secta, situándolos en una clara perspectiva escatológica. Estos conflictos se centran en torno a una serie de protagonistas cuya identificación precisa sigue siendo problemática. El personaje central es el Maestro de Justicia (I, 13; II, 2; V, 9-12; VII, 4-5; VIII, 3; IX, 9-12; XI, 4-8), un título con el que se designa al jefe de la secta qumránica y que es presentado como el intérprete inspirado del texto bíblico. A él se oponen distintos adversarios: el primero que aparece es «El Mentiroso» (II, 1-2; V, 11) a quien también se designa como «Diseminador de Mentiras» (x, 9-13) y que es claramente el jefe de un grupo opuesto al grupo del Maestro de Justicia. 1QpHab sugiere que tanto el Mentiroso como el Maestro de Justicia han formado parte en un cierto momento de un mismo grupo, que los motivos del conflicto entre ambos se fundan en la diversa manera de interpretar la Ley, que el Mentiroso y sus partidarios no han aceptado la interpretación revelada por Dios al Maestro de Justicia y que este rechazo ha originado una ruptura irreparable en la que «la casa de Absalón» ha tomado el partido del Mentiroso. Puesto que se trata de un conflicto interno de motivo religioso al que las otras fuentes históricas que poseemos no han prestado ninguna atención, es imposible identificar esta figura con uno u otro de los personajes conocidos.

Más prometedoras son las repetidas menciones de otro (u otros) de los adversarios del Maestro de Justicia. A este enemigo se le designa como «Sacerdote Impío» (VIII, 8-13; VIII, 16-IX, 2; XI, 4-8; IX, 12-15; XII, 2-6; XII, 7-10), y puesto que de él se dice que ha poseído la autoridad suprema en el país se trata ciertamente de un Sumo Sacerdote. Su identificación con uno u otro de los Sumos Sacerdotes de la época helenística o romana permitiría fijar con certeza

el período histórico de la actuación del Maestro de Justicia y relacionar la historia política y religiosa del país la historia interna de la comunidad de Qumrán. El problema es que el conjunto de informaciones que 1QpHab nos proporciona sobre este personaje no se puede aplicar a ninguno de los Sumos Sacerdotes conocidos, a menos que (como se hace en la «Hipótesis de Groningen») el término «Sacerdote Impío» sea interpretado como una designación titular que se refiere a los distintos Sumos Sacerdotes asmoneos. El título, así interpretado, pone en relación explícita al Maestro de Justicia con los Sumos Sacerdotes Jonatán, Simón y Juan Hircano, y nos asegura que el cuadro histórico del pesher es el de la segunda mitad del siglo II a.C.

Este cuadro histórico se halla proyectado en una clara perspectiva escatológica en la que las impiedades de todos estos enemigos serán debidamente castigadas. El instrumento escogido por Dios para ejecutar su venganza son los kittim, un término que designaba originalmente a los habitantes de Kition (Chipre) pero que terminará por designar a todos los pueblos que habitan en islas o al borde del mar. En Gn 10,4 los kittim son hijos de Yavan (Grecia), y en 1 Mac 1,1 se dice de Alejandro Magno que proviene del país de los kittim. El término aparece en la profecía de Balaam (Nm 24, 24) para designar a un pueblo que tendrá una actuación decisiva en los futuros castigos divinos, y tanto la antigua traducción griega como la Vulgata de Dn 11,30 lo traducen ya por «romanos». Que en 1QpHab kittim designa precisamente a los romanos se prueba, entre otras cosas, por la referencia en VI, 3-4 a los sacrificios que ofrecen a sus estandartes.

El texto bíblico empleado, aunque en general de tipo proto-masorético, presenta un buen número de lecturas propias. Aún más notable es el hecho de que el autor muestra conocer diversas lecturas, como lo prueba el hecho de que en ciertos casos emplea una lectura determinada en la cita del libro bíblico y otra distinta en la interpretación de ese texto bíblico, por ejemplo en IV, 9-10, donde en lugar de «y el hombre culpable» del TM la cita lee «y ese hizo», aunque en la interpretación emplea la palabra «culpable», o en IX, 9-11 donde en lugar de «muestra tu prepucio» del TM la cita lee «y tambaléate», aunque la interpretación se basa en la lectura del TM.

Entre las monografías dedicadas a este manuscrito, merecen señalarse: A. Dupont-Sommer, *Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la mer Morte* (París 1950); M. Delcor, *Les Manuscrits de la mer More: Essai sur le Midrash d'Habacuc* (París 1951); K. Elliger, *Studien zum*

*Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1953); W.H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Missoula 1979); B. Nitzan, *Pesher Habakkuk: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalén 1986, en hebreo) y H. Feltes, *Die Gattung des Habakuk-kommentars von Qumran (1QpH-ab)* (Würzburg 1986).

### 6. *Pesharim de Sofonías*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumrân Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), p. 80, pl. XV.

Un solo fragmento proveniente de la cueva 1 (1Q15), cuyas letras se hallan en tan mal estado que hace imposible todo intento de datación paleográfica, nos ha conservado restos de Sof 1,18-2,2 y el comienzo de un pesher. El empleo del nombre divino en caracteres paleo-hebreos en la línea 4 seguido de la palabra *pesher*, permite clasificar el fragmento como proveniente efectivamente de un pesher, pero sobre su contenido no sabemos nada. Lo mismo sucede con los dos fragmentos que forman 4Q170 y que contiene restos de dos líneas cada uno; la primera línea del primer fragmento, que proviene de la parte superior de una columna, cita Sof 1,12-13, y la segunda línea dos palabras que no se encuentran en Sof, por lo que se puede suponer que se trata de una interpretación, suposición que confirma la aparición de la palabra *pesher* en la segunda línea del segundo fragmento. Ignoramos el orden exacto de los fragmentos y el significado del pesher.

### 7. *Pesher de Malaquías (= 5Q10)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Les 'petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III) (Oxford 1962), p. 180, pl. XXXVIII.

Tres pequeños fragmentos de un manuscrito copiado en el siglo I d.C. y provenientes de la cueva 5 fueron publicados como «escrito con citas de Malaquías». Puesto que el frag. 1, el único con algo de texto, contiene tanto una cita de Mal 1,14 como elementos que no se encuentran en el texto bíblico, el manuscrito ha sido clasificado como un pesher aunque el término no se ha conservado. Sobre el contenido concreto de la interpretación no sabemos nada.

### 8. *Pesharim de Salmos*

Junto con los pesharim continuos al texto de los Profetas se han

recuperado restos de comentarios del mismo tipo sobre algunos de los Salmos, lo que no es extraño puesto que en Qumrán el Salterio era considerado como obra davídica y David era visto como un profeta (11QPs^a XXVII, 11).

### *1QPesher de Salmos (= 1Q16)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumrân Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 81-82, pl. XV.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se han recuperado 18 fragmentos de los cuales sólo 6 contienen alguna palabra completa; de éstos únicamente 3 son aprovechables. El texto bíblico que se puede identificar en estos tres fragmentos proviene del Salmo 68, por lo que no se puede excluir que la composición original fuera un comentario de sólo este salmo. No sabemos nada del contenido concreto de las distintas interpretaciones.

### *4QPesher de Salmos^a (= 4Q171)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 42-51, pls. XIV-XVII.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se han conservado 13 fragmentos, varios de ellos de buenas dimensiones, 11 de los cuales han sido agrupados en 5 columnas consecutivas. Las cuatro primeras columnas contiene un pesher al Salmo 37, seguido del comienzo de un pesher al Salmo 45. El fragmento 13 nos preserva restos de un pesher al Salmo 60. El hecho de que el Sal 45 sigue directamente al Sal 37 en la col. IV nos prueba que la obra original no contenía un comentario de todo el salterio, sino de salmos escogidos.

Los distintos comentarios al Salmo 37, un salmo que consuela al justo frente a la prosperidad actual de los malvados, aplican respectivamente a los miembros de la comunidad la suerte de los justos y a sus enemigos los castigos que en el Salmo se anuncian para los impíos. Los protagonistas de este pesher son los mismos que ya hemos encontrado en el pesher Nahúm y en el pesher Habacuc, e idéntica es la perspectiva escatológica, aunque agente del juicio divino no son en este caso los kittim, sino «los violentos de las naciones» (II, 20 y IV, 10). Afortunadamente, este texto nos ofrece algunas precisiones más que completan lo que de estos protagonistas nos dicen los otros pesharim. La comunidad de Qumrán es desig-

nada como «los convertidos a la Ley» (II, 2-3), «la comunidad de sus elegidos» (II, 5; III, 5), «la congregación de los pobres» (II, 10; III, 10), «los convertidos del desierto» (III, 1), e incluso «la congregación de la comunidad» (IV, 19). Sus enemigos son designados con los símbolos ya conocidos de Efraín y Manasés, de quienes el pesher precisa que en el momento de la prueba intentarán activamente destruir a los justos; con ellos se equiparan los miembros infieles de la comunidad, aquellos «que hacen violencia a la alianza en la casa de Judá» (II, 14; III, 12) y aquellos que se han dejado engañar por el Mentiroso (I, 26; IV, 18-19). De este Mentiroso (I, 25-26; IV, 14-15) se precisa que ha intentado activamente destruir a los elegidos; de uno de los Sacerdotes Impíos (IV, 8-10) se precisa igualmente que ha intentado destruir físicamente al Maestro de Justicia, que Dios ha frustrado sus planes, y que como castigo perecerá a manos de los paganos; incluso sobre el Maestro de Justicia, que es definido como «Intérprete del conocimiento» (I, 27) y como «constructor de la comunidad» (III, 16), nos proporciona este pesher una información importante, su carácter sacerdotal (III, 15). Evidentemente la suerte final de los impíos será la destrucción, mientras que los justos disfrutarán de su heredad «durante mil generaciones» (III, 1). Otro detalle importante de este pesher es que precisa que el castigo definitivo de los impíos sucederá al cabo de 40 años (II, 7-9), el período de tiempo que durará la batalla final según 1QM II, 6-14 y el tiempo que sigue a la muerte del Maestro de Justicia según CD II, 13-15, durante el cual la cólera divina se desencadena contra los impíos y después del cual los justos recibirán el premio eterno (II, 9-12).

Del comentario al Salmo 45 únicamente se nos ha conservado el comienzo. La mención del Maestro de Justicia y de los «convertidos de Israel» nos lleva a suponer que la temática era la misma que en el pesher al Salmo 37. El significado preciso de las «siete divisiones» nos es desconocido, puesto que no se emplea en ningún otro escrito de la secta, aunque el empleo de la palabra «divisiones» en 1QM (II, 10) obliga a no excluir el significado militar del término. Del frag. 13 lo único que se puede decir es que contenía un pesher del Salmo 60, sin que sepamos nada de su contenido.

### *4QPesher de Salmos$^b$ (= 4Q173)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 51-53, pl. XVIII.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se nos han conservado cuatro fragmentos. La identificación del frag. 4 con un pesher al Salmo 129 se puede considerar cierta, la identificación de los tres primeros fragmentos con un pesher al Salmo 127 es posible, pero el texto conservado de las diversas citas es demasiado poco. Tampoco es posible saber a qué se referían los restos de interpretaciones conservados.

## C. Otros tipos de comentarios bíblicos

### *1. 4QTanhumim (4Q176)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 60-67, pls. XXII-XXIII.

Como la mayoría de los textos de esta sección, 4Q176 puede ser considerado como un pesher temático en el sentido de que une textos provenientes de diversos libros bíblicos que tratan de un mismo tema intercalados con explicaciones exegéticas. El manuscrito ha sido copiado por dos escribas distintos a mediados del siglo I a.C. y de él se nos han conservado 57 fragmentos, aunque más de la mitad no tienen apenas texto alguno. El manuscrito se caracteriza por reemplazar el nombre sagrado YHWH por cuatro puntos, aunque en otras ocasiones lo substituye por *'Elohim*.

El tema central de la composición, al menos de la mayor parte de los fragmentos conservados, está explícitamente designado como «palabras de consolación (frag. 1-2 I, 4 y frags. 8-11, 13). Los textos bíblicos conservados provienen en su gran mayoría del deutero-Isaías (Is 40,1-5; 41,8-9; 43,1-2; 43,4-6; 49,7; 49,13-17; 51,22-23; 52,1-3; 54,4-10), pero también encontramos citas de otros textos como Zac 13,9 en el frag. 15 y muy probablemente Sal 79,2-3 en el frag. 1-2 I 1-4. De las explicaciones exegéticas es muy poco lo que se ha conservado, aunque suficiente para probarnos que la composición no contenía únicamente citas de textos bíblicos; la referencia a Belial (frag. 8-11,15) parece sugerir una perspectiva escatológica. La obra emplea repetidamente el término *pesher*, pero a diferencia de la mayoría de los pesharim continuos en los que las referencias a otros textos bíblicos son esporádicas y escasas, abunda en citas bíblicas introducidas como tales y empleadas como justificación o prueba de la interpretación ofrecida.

La fórmula de introducción del frag. 8-11,13, que va seguida de restos de palabras que aparentemente no pertenecen a ningún tex-

to bíblico, nos lleva a pensar que el autor de esta colección de palabras de consuelo, como el autor de 4Q174, pudo haber empleado para formar su colección otras composiciones además del texto bíblico. El frag. 14, que más que exégesis parece una plegaria, podría provenir de una de esas obras desconocidas. También es posible que el autor de la composición empleara materiales provenientes del *Libro de los Jubileos*. De hecho los frag. 19, 20 y 21 fueron originalmente publicados como parte de 4Q176, pero han sido posteriormente reconocidos como pertenecientes a una copia del *Libro de los Jubileos*. Estos fragmentos han sido copiados con la misma escritura que los demás fragmentos y tienen unas características materiales semejantes, por lo que es posible que en definitiva provengan del mismo manuscrito. En cuyo caso, probarían que el autor ha empleado otras composiciones además de la Biblia para elaborar su colección.

## 2. *Midrás escatológico (= 4Q174 y 4Q177)*

Otra composición exegética del mismo tipo que la precedente es la designada como *Midrás Escatológico*. Partes de esta composición se nos habrían conservado en dos manuscritos diferentes, de distintas dimensiones y copiados con escrituras distintas, pero que serían ambos copias de la misma composición de la que uno de ellos nos habría conservado distintas partes de la obra original. El primero de estos manuscritos, publicado bajo el título de *4QFlorilegium* (4Q174) contendría restos del comienzo de la composición; el segundo manuscrito, publicado bajo el título de *4QCatena*[a] (4Q177), nos conservaría restos de la parte final de la obra. La semejanza de contenido y de características formales, vocabulario, fórmulas de citas, relación con el texto bíblico, etc. hacen más razonable esta suposición que la hipótesis de que se trata de dos composiciones distintas sobre el mismo tema, a pesar de que estos dos manuscritos no tienen entre sí ninguna correspondencia directa.

Esta composición sería un pesher temático sobre los distintos aspectos del final de los tiempos que emplea el texto de las bendiciones de las tribus de Israel de Dt 33, la profecía de Natán de 2 Sm 7,10-14 y una larga selección de textos de los Salmos 1 al 17 en un orden aproximado al del Salterio bíblico, entremezclando con estas citas otras provenientes de distintos libros proféticos.

### *4QMidrás escatológico*[a] *(= 4QFlorilegium = 4Q174)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-*

*4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 53-57, pls. XIX-XX.

De este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., se han conservado 26 fragmentos, 17 de ellos de dimensiones mínimas. Un total de 18 fragmentos han podido ser agrupados en 6 columnas sucesivas, una sola de las cuales está relativamente bien conservada (columna III). Esta columna nos prueba que el manuscrito original medía casi 20 cm. de altura. Todos los fragmentos conservados provienen aparentemente del comienzo de la composición.

La interpretación de las bendiciones de los hijos de Jacob apenas se han conservado; únicamente podemos saber que estaban interpretadas en clave escatológica y referidas al tiempo en el que Belial despliega todas sus fuerzas contra la «casa de Judá». El comentario del oráculo de Natán está por suerte mejor conservado. Su primera parte interpreta 2 Sm 7,10-11 como refiriéndose a tres Templos: el primero, designado «la casa», es el templo escatológico que Dios mismo se construirá al final de los tiempos, a la luz de Ex 15,17-18; a ese Templo no tendrá acceso el amonita, moabita o el bastardo, y ni siquiera el prosélito o el extranjero; ese Templo permanecerá por siempre como sede la presencia divina y no será destruido por extraños como lo fue el segundo de los Templos que se mencionan, el Templo de Israel, destruido a causa los pecados del pueblo; el tercero de los Templos es designado «Templo de hombre», un Templo distinto de los anteriores y en el que los sacrificios que se ofrecerán consistirán en «obras de alabanza», es decir la comunidad misma concebida como Templo. La segunda parte del oráculo de Natán interpreta 2 Sm 7,11-14 como un anuncio de la venida al final de los tiempos del Mesías, designado como «el retoño de David», lo que subraya que se trata del Mesías real, y cuya función es descrita a la luz de Am 9,11. Junto a él se anuncia de otro personaje igualmente mesiánico al que se designa como «el Intérprete de la Ley» (una expresión que en ciertos textos como CD VI, 7 se refiere al maestro de Justicia y en otros como CD VII, 18-19 a un personaje escatológico) y que puede designar al Mesías sacerdotal o al Profeta escatológico.

El comentario a Sal 1,1 aplica el texto a los miembros del consejo comunidad con ayuda de Is 8,11 y de Ez 37,23. La interpretación de Sal 2,1-2 parece reflejar el conflicto escatológico entre las naciones y «los escogidos de Israel», conflicto descrito con ayuda de Dn 12,10 y 11,32. Del resto de las interpretaciones apenas se ha con-

servado nada. Como aparece por esta breve descripción del contenido, el tema común de esta parte de la obra está formado por las realidades del final de los tiempos: Templo escatológico, figuras mesiánicas y conflicto final entre las fuerzas del bien y del mal.

Entre los estudios dedicados a este manuscrito merece señalarse la monografía de G.J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOTS 29) (Sheffield 1985).

## *4QMidras escatológico*[b] *(= 4QCatena*[a] *= 4Q177)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 67-74, pls. XXIV-XXV.

De este manuscrito, copiado a finales del siglo I a.C., se nos han conservado 34 fragmentos, aunque más de la mitad son de dimensiones mínimas. 20 fragmentos han podido ser integrados en 5 columnas sucesivas, que apenas llegan a los 12 cm. de altura, y ninguna de las cuales nos conserva ni siquiera una línea completa.

En cuanto se puede deducir del texto fragmentario, esta parte de la obra continuaba la interpretación de ciertos textos de los Salmos aplicándolos a la descripción de los últimos tiempos, concebidos como la época del conflicto entre las fuerzas del bien y del mal, entre «los hijos de la luz» (IV, 12.16) y «los hombres de Belial» (II, 4). Este tiempo es descrito como «el tiempo de la prueba» (I, 3) de los «hombres de la comunidad» (I, 1); los enemigos que se les oponen son los mismos que encontramos en otros textos qumránicos: los insolentes (I, 7) y los buscadores de interpretaciones lisonjeras (II, 12). Pero el conflicto, como en el Rollo de la Guerra, no se reduce a un conflicto de dimensiones puramente humanas sino que implica las potencias angélicas «los espíritus de Belial» (III, 10). La interpretación de Sal 17,1 (III, 6-9) presenta incluso de manera sintética la oposición entre los dos jefes que dominan sobre el lote de la luz y de las tinieblas, Miguel y Belial. Este período de prueba terminará, como precisa el comentario al Sal 6,4-5 (IV, 9-16) con la destrucción de Belial y de los hombres de su lote, la reunión de los hijos de la luz y el retorno gozoso a Sión y a Jerusalén.

En esta parte de la obra se utiliza sobre todo el texto de Isaías en las interpretaciones a los distintos Salmos, pero otros textos proféticos son también empleados: Miqueas 2,10-11 en la interpretación del Sal 11,1-2, Zac 3,9 en la interpretación del Sal 12,7, Ez 25, 8 en la interpretación del Sal 13,5 y Os 5,8 en la interpretación del

Sal 17,1. Varias de esta citas, como al de Os 5,8 (III, 13-16) son a su vez provistas de una interpretación propia que se integra en la perspectiva general.

El único estudio de detalle de este manuscrito es la monografía de A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat[a.b])* (STDJ 13, Leiden 1994), que es quien ha reconstruido el orden de los fragmentos de ambas copias de esta composición.

### *4QMidrás escatológico[c] (= 4QCatena[b] = 4Q182)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 80-81, pl. XXVII.

De este manuscrito, copiado a primeros del siglo I d.C., únicamente se han conservado dos pequeños fragmentos. El tema es, aparentemente, el final de los tiempos, y la manera en la que el texto de Jr 5,7 es aducido como prueba de lo correcto de la interpretación conservada en el frag. 1 es semejante a la forma en la que las citas de textos de los Profetas son empleados en *4QMidrás Escatológico[a-b]*, por lo que ha sido sugerido que estos fragmentos podrían provenir de otra posible copia de la misma composición. La ausencia de correspondencias y la escasez del material impiden afirmar nada con certeza.

## 3. *4QPesher sobre los períodos (4Q180-181)*

Otra composición exegética del tipo de pesher temático es la contenida en los manuscritos 4Q180 y 4Q181, aunque en los fragmentos conservados la palabra *pesher* no parece introducir citas de textos bíblicos (que son muy escasas en el texto recuperado), sino que se refiere a los temas que el autor deduce del texto bíblico y que constituyen la trama de su obra. El tema de la obra está indicado en las palabras con las que comienza: «Pesher sobre los Períodos». Estos períodos son las distintas fases de la historia humana, predeterminadas por Dios y cuyo transcurso se halla inscrito en la Tablas Celestes.

Aunque los dos manuscritos fueron publicados como obras independientes, posteriormente fueron identificados por Milik como dos copias de la misma composición gracias a las correspondencias que existen entre 4Q180 1,5-7 y 4Q181 2,1-2. Para Milik ambas co-

pias provendrían de un comentario a un libro perdido sobre los períodos de la historia humana, y 11QMelchisedec (que trata del último período de la historia) sería una tercera copia de la misma composición. Sea lo que fuere de estas hipótesis, y aunque las correspondencias señaladas entre ambos manuscritos se podrían explicar de otra forma que haciendo de ambos manuscritos dos copias de la misma composición, no hay duda de que 4Q180 y 4Q181 se hallan estrechamente relacionados.

### *4Q180*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 77-79, pl. XXVII.

4Q180 es un manuscrito de pequeñas dimensiones (unos 10 cm. de altura con 10 líneas por columna) copiado a mediados del siglo I d.C del que se han conservado 6 fragmentos, el primero de los cuales nos transmite el comienzo de la obra. Las líneas 1-5 de este fragmento nos resumen el contenido general de la obra, los principios teológicos de base y el contenido del primero de estos períodos de la historia: el período de las 10 generaciones. A partir de la lín. 7 comienza la presentación detallada de este primer período. La primera de estas generaciones se caracteriza por el pecado de los ángeles, y la última, por el pecado de Sodoma y Gomorra. El estado lacunoso de los frag. 5-6 permite interpretar el texto de formas muy distintas, por lo que no es seguro a qué período se refiere.

### *4Q181*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 79-80, pl. XVIII.

4Q181 es un manuscrito copiado a comienzos del siglo I d.C. del que nos han llegado dos buenos fragmentos y un tercero que contiene una sola letra. Estos fragmentos no contienen citas bíblicas explícitas ni utilizan el término *pesher*. El fragmento 2 proviene del comienzo del rollo. Aparentemente trata del mismo tema que 4Q180 1, aunque añade una dimensión cronológica distinta introduciendo el esquema de las 70 semanas (2,3). El resto de este fragmento parece tratar de los misterios divinos, mientras que el fragmento 2 presenta una clara antítesis entre dos grupos de pecadores

y justos expresada con la terminología habitual en los escritos sectarios. El grupo de los elegidos es obviamente la comunidad de Qumrán destinada a la vida eterna y a la comunión con los ángeles. Es imposible precisar quiénes forman el grupo de los impíos, puesto que el texto únicamente subraya su asociación con los ángeles caídos, a cuyo pecado parece aludir la línea 1.

## 4. *4QTexto exegético (= 4Q183)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 81-82, pl. XXVI.

De este manuscrito, copiado a comienzos del siglo I d.C., sólo nos han llegado dos fragmentos, uno de buenas dimensiones y otro muy pequeño, con el nombre divino *YHWH* en caracteres paleo-hebreos. En el frag. 1 el nombre de Dios, *'EL*, ha sido también escrito con los mismos caracteres paleo-hebreos. Este fragmento nos presenta el conocido contraste entre los miembros de la secta y sus enemigos, decribiéndonos con fórmulas estereotipadas la fidelidad de los unos y las iniquidades de los otros. La única cita bíblica, parcialmente conservada en la línea 9 después de la fórmula de introducción, podría provenir del Sal 110. Pero con elementos tan escasos, ni el género literario preciso de la composición ni su relación con otras composiciones conocidas puede ser determinado con certeza.

## 5. *4QPesher de Génesis (4Q252-254)*

Otra composición de tipo exegético, conservada en tres o cuatro copias distintas, es la designada como *4QPesher de Génesis*. El término *pesher* y el estilo de interpretación típico de los pesharim qumránicos, sólo se encuentra en una de las secciones de la primera copia, previamente publicada como *4QBendiciones Patriarcales*, en la que se nos ofrece una interpretación mesiánica de las Bendiciones de Jacob. Por cuanto se puede deducir de los restos conservados, la obra consistía en una selección de pasajes de Génesis, escogidos porque el sentido literal del texto bíblico presenta cierta dificultad y necesita ser aclarado. Su finalidad habría sido la de ofrecer una simple interpretación del significado literal del texto. En este sentido esta composición se encuentra a medio camino entre los targumes y las paráfrasis bíblicas, y está más cercana al tipo de interpretación que encontramos en los Targumes que al tipo de

interpretación sectaria de los pesharim. Pero como una de sus partes (4Q252 1 V) es claramente un pesher y se puede descubrir una característica común a todos los textos recogidos (la existencia de dificultades de comprensión) hemos decidido incluirlo en este apartado, aunque claramente las secciones de Génesis copiadas no han sido seleccionadas en torno a un tema común, como es el caso en los pesharim temáticos, sino porque se deseaba darles un interpretación determinada. Las correspondencias entre los tres (o cuatro) manuscritos son muy escasas y no son siempre exactas, por lo que es posible que más que copias de la misma composición lo que poseemos son tres o cuatro ejemplares de distintos comentarios al Génesis. En todo caso el tipo de interpretación y el contenido parece ser el mismo en todos estos textos.

### *4QPesher de Génesis[a] (= 4Q252)*

Ediciones preliminares de algunos fragmentos: J.M. Allegro, «Further Messianic Referencies in Qumran Literature», *JBL* 75 (1956), 174-176, pl. 1; T.H. Lim, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252), *JJS* 43 (1992), 288-298.

4Q252 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que se nos han conservado 7 fragmentos que han podido ser agrupados en 6 columnas sucesivas. El primer elemento conservado explica los 120 años de Gn 6,3 no como la duración máxima de la vida del hombre, sino como el tiempo que debe transcurrir hasta el diluvio. El resto de la col. I y parte de la col. II cita y comenta el texto de Gn 7,11-8,15, la historia del diluvio, concentrándose en los problemas de cronología que plantea el texto bíblico y pasando por alto los elementos que no tienen relación con esta problemática, problemática que el autor resuelve desde la perspectiva del calendario de 364 días empleado por la comunidad de Qumrán. A continuación el autor cita Gn 9,24-27, resolviendo el problema que plantea el que el maldito sea Canaán y no su padre Cam que es quien ha cometido la ofensa, y precisando mediante una alusión a 2 Cr 20,7 que «las tiendas de Sem» es el país dado a Abraham, la tierra de Israel. La unidad exegética siguiente (col. II, 8-10) parece intentar resolver el conocido problema que plantea la mención de la muerte de Teraj a los 205 años en Gn 11,32, aunque el estado fragmentario del texto nos impide saber con certeza la solución que el autor propone, como tampoco sabemos qué problema afronta precisamente en el resto de esta columna. La col. III trata de la plegaria de Abraham en favor de Sodoma y Gomorra y del sa-

crificio de Isaac, pero tampoco aquí el estado del manuscrito nos permite precisar los problemas o las soluciones ofrecidas. Más claras son las interpretaciones de la col. IV: la reprensión de Rubén de Gn 49,3-4 es explicada (empleando el término pesher) por el hecho de que Rubén había cohabitado con Balá (como indica Gn 35,22), y la mención de Amalec en Gn 36,12, es explicada mediante referencias a la importancia de esta figura en la futura historia de Israel (Dt 25,19; 2 Sm 15,7, aunque sin mencionar explícitamente el ataque de Amalec de Ex 17,8-13). La parte conservada de la col. V interpreta la bendición de Judá de Gn 49,10 en una perspectiva mesiánica y escatológica, no sólo conforme con las ideas de la secta de Qumrán sino explícitamente sectaria con referencia a los miembros de la comunidad. El comentario a las bendiciones de Jacob, introducido como un nuevo párrafo en IV, 3 se continuaba en el resto de la columna y en la columna siguiente, cuyas primeras líneas parecen tratar de las bendiciones de Aser y Neftalí.

*4QPesher de Génesis$^{b}$ (= 4Q253)*

4Q253 es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. del que nos han llegado 4 fragmentos, uno de ellos (procedente de la parte superior del manuscrito) con restos de dos columnas. El primero trata del diluvio, y parece corresponder al frag. 15 de 4Q254, últimamente considerado como un manuscrito distinto (4Q254a). El segundo parece referirse a un contexto sacrificial, contexto que parece igualmente implicado en la segunda columna del frag. 2, aunque el estado lacunoso no nos permite precisar de qué tipo de sacrificio se trataba ni cuál era el texto bíblico de base. Este texto bíblico sí puede ser identificado en la primera col. del frag. 2 que cita Mal 3,16-18, aunque no sabemos si la cita era empleada para comentar un texto de Génesis o si estaba provista de una interpretación propia. El frag. 4, que como los frag. 1 y 2 proviene de la parte inferior del manuscrito, sólo contiene tres palabras completas, una de ellas el nombre de Belial.

*4QPesher de Génesis$^{c}$ (= 4Q254)*

4Q254 es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C., del que nos han llegado 14 fragmentos en muy mal estado y de pequeñas dimensiones. El frag. 1 contiene la misma cita de Gn 9,24-25 que 2Q252 II, 5-6, pero el texto que le precede no es el mismo que en este comentario de Génesis. Los frag. 5 y 6 contienen res-

tos de las bendiciones de Jacob y junto con el frag. 4, en el que hay una clara alusión a Zac 4,14 (un texto que ha influido profundamente el desarrollo del doble mesianismo de la comunidad) podría haber estado en relación con la interpretación mesiánica que de esas bendiciones se ofrece en 4Q252 col. V, aunque es imposible precisar en qué manera.

El fragmento 15, formado en realidad por tres fragmentos distintos unidos entre sí, es considerado ahora como un manuscrito distinto (4Q254a). El texto menciona Gn 8, 7 y Gn 6, 5 en este orden, y parece estar dedicado a resolver los mismos problemas cronológicos y de calendario que 4Q252 I-II, aunque menciona el episodio del cuervo que es omitido en 4Q252.

# Capítulo V
# LITERATURA PARABIBLICA

Una de las grandes aportaciones de los manuscritos de Qumrán es la de habernos mostrado con claridad evidente que la literatura religiosa judía del período del Segundo Templo era mucho más rica y variada de lo que previamente podíamos imaginar. Con la misma claridad nos ha mostrado igualmente que una gran parte de esa literatura estaba íntimamente relacionada con las composiciones recogidas dentro del canon de los libros bíblicos. En este apartado hemos recogido toda una serie de composiciones en hebreo y en arameo que se pueden definir como parabíblicas, en el sentido de que conocen el texto bíblico y parten de él, pero lo re-escriben a su manera, entremezclándolo con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias de sus autores.

Estas composiciones pertenecen a géneros literarios tan diversos como los que encontramos dentro de la literatura bíblica canónica: narraciones, exhortaciones, visiones, testamentos, apocalipsis, etc. Pero, a pesar de su distinto género literario, todas estas composiciones tienen en común:

a) la estrecha relación con el texto bíblico de base, sin el cual nos resultarían incomprensibles, y

b) la importancia que la hagadá tiene en toda ellas, muy superior a los elementos de halaká que accidentalmente se pueden encontrar.

Como es evidente, en esta forma de re-escribir el texto bíblico se nos ofrece una determinada interpretación del mismo; pero mientras que las composiciones exegéticas del apartado precedente estaban destinadas explícitamente a interpretar ese texto bíblico, las composiciones que incluimos en esta sección más que a interpretar están destinadas a prolongar ese mismo texto aumentándolo con nuevos elementos.

La cercanía al texto bíblico de base no es la misma en todas estas composiciones. Varias de las «paráfrasis» del texto bíblico están tan cercanas del texto original que uno puede legítimamente preguntarse si en realidad se trata de composiciones parabíblicas o si nos hallamos en presencia de verdaderos textos bíblicos, textos «aberrantes» y previamente desconocidos. Otras composiciones, sin embargo, se hallan más lejanas de su punto de partida en el texto bíblico. En composiciones como *1QGénesis Apocryphon* o *Jubileos* el texto bíblico en el que se apoyan o que modifican se puede aún reconocer fácilmente como sustrato de la nueva composición, y lo mismo sucede en varias de las composiciones apócrifas o pseudoepígrafas atribuidas a determinados personajes bíblicos como Ezequiel o Moisés. Pero en otras composiciones la distancia del texto bíblico es tal que el punto de partida parece no ser más que un pretexto para redactar una composición completamente nueva, y la atribución de la composición a un personaje bíblico venerable sólo parece servir para conferir una mayor autoridad al nuevo escrito. Esta relación es aún más remota en las composiciones designadas como *4QProto-Ester*, puesto que se trata en realidad de literatura paralela, anterior o simultánea al texto bíblico, pero sin relación directa con el mismo.

En este apartado hemos ordenado los restos, generalmente muy fragmentarios, de estas composiciones parabíblicas siguiendo las grandes líneas del texto bíblico, y hemos agrupado juntas las distintas composiciones relacionadas con un personaje bíblico determinado, tanto cuando se trata de distintas copias de una misma composición, como cuando se trata de composiciones diversas unas de otras, pero relacionadas con un mismo protagonista.

Varias de las composiciones aquí incluidas, como *Jubileos* o los libros de *Henoc*, eran previamente conocidas, puesto que se nos habían conservado al margen de la transmisión de la Biblia oficial como parte de la Biblia de la Iglesia etiópica. Otras composiciones, como el *Testamento Arameo de Leví*, habían dejado alguna huella en uno de los manuscritos del *Testamento de los XII Patriarcas*, conocido en griego, y del *Pseudo-Ezequiel* se puede encontrar algún eco en la literatura cristiana primitiva. Pero de la gran mayoría de estas composiciones no sabíamos nada previamente. Estas obras, como tantas otras composiciones antiguas, habían desaparecido sin dejar rastro alguno. Aunque lo que de ellas hemos recuperado es muy poco y no permite ni satisfacer nuestra curiosidad ni resolver los muchos problemas que los restos fragmentarios nos plantean, nos sir-

ven al menos para percibir la abundancia, la variedad y la riqueza de la literatura hagádica crecida en torno a la Biblia que en un tiempo circuló en Palestina.

Debido a la estrecha dependencia del texto bíblico de base y al mal estado en el que estas composiciones nos han llegado es imposible determinar el medio ambiente de origen y el público al que iban destinadas la mayoría de estas composiciones.

## A. «Reescrituras» del Pentateuco

### *1. Paráfrasis del Pentateuco (= 4Q158, 4Q364-366)*

Cinco manuscritos distintos han sido reconocidos como copias de un amplia composición que habría cubierto aparentemente buena parte del Pentateuco. Esta composición se caracteriza por combinar el texto bíblico con comentarios de tipo exegético, por presentar el texto bíblico en un orden distinto al habitual, por unir diversos pasajes que en el texto bíblico aparecen en lugares o en libros distintos, por omitir secciones enteras del texto bíblico y por añadir otras secciones más o menos amplias de las que no hay rastro alguno en el texto bíblico conocido. A la vista de la variedad de textos bíblicos encontrados en Qumrán, en los que a veces hay pasajes que son omitidos, otros que son presentados en distinto orden, y otros que son completamente nuevos y no se encuentran en ninguna otra de las formas de texto bíblico previamente conocidas, debemos señalar que es imposible el excluir completamente el que en realidad se tratara de una forma «aberrante» de un texto considerado a fin de cuentas como «bíblico». Aunque debido a la amplitud de estos fenómenos con relación al texto total conservado de esta composición, consideramos como más probable el que esta composición fuera en realidad una composición parabíblica.

Aunque los fragmentos de las distintas copias conservan restos de los cinco libros del Pentateuco, es imposible saber si de hecho la composición original cubría todo el texto del Pentateuco. De hecho, no se ha hallado nada de los capítulos 1 al 20 de Génesis, de los capítulos 1 a 10 del Levítico, de los capítulos 18 al 26 de Números y de los capítulos 21 al 34 del Deuteronomio. Además de estos grandes bloques, de otros muchos capítulos aislados de los cinco libros tampoco se ha encontrado resto alguno. De todos modos, la obra original debía de ser de dimensiones considerables; pero la extensión de un rollo de entre 22 y 27 metros de largo para contenerla, que su-

ponen los editores, parece fuera de toda proporción real, no sólo por las dificultades prácticas de empleo y de conservación de un rollo de tales dimensiones, sino en comparación con los rollos más amplios y mejor conservados como son 1QIsa y 11QTemple.

De esta composición original se habrían conservado cinco copias, tres ampliamente representadas (4Q158 y 4Q364-365) y dos (4Q366 y 4Q367) de las que nos han llegado muy pocos fragmentos. Las correspondencias entre los distintos manuscritos no son lo numerosas que podríamos esperar, pero parecen suficientes como para garantizarnos que se trata de copias de una misma composición. Estas correspondencias se limitan a los fragmentos 4Q158 1-2 con 4Q364 5 II, 4Q158 9 con 4Q364 13, 4Q158 10-12 con 4Q366 1, 4Q364 17 con 4Q365 8 y 4Q364 26 con 4Q367 3. Además, estas correspondencias no se refieren a materiales adicionales propios de la composición, sino que se trata de correspondencias en el texto bíblico común a los diversos manuscritos. Por lo que no se puede excluir el que en realidad poseamos diversos ejemplares de composiciones del mismo tipo en vez de diversas copias de una misma composición.

### *4QParáfrasis del Pentateuco*[a] *(= 4Q158)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 1-6, pl. I.

4Q158 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. y del que nos han llegado unos 15 fragmentos. Los fragmentos recuperados nos han conservado restos de Génesis y de Exodo, en varios casos, como en los frag. 6 y 7-8, combinados con textos del Deuteronomio de la misma manera en la que se hallan combinados en el Pentateuco samaritano, así como algunos breves comentarios exegéticos, por ejemplo en el frag. 4, y un buen fragmento (frag. 14) con material adicional sin correspondencia precisa en el texto bíblico.

### *4QParáfrasis del Pentateuco*[b-d] *(= 4Q364-366)*

Editio princeps: E. Tov - S.A. White, *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts. Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert XIII) (Oxford 1994), pp. 187-352.

4Q364, es un manuscrito copiado a finales del siglo II a.C. Con-

tiene restos de los cps. 25-28 de Gn,16-26 de Ex, cps. 14 y 33 de Nm y abundantes restos de Dt 1-14, de un tipo textual relacionado con el Pentateuco samaritano. Es el manuscrito que nos ha conservado el mayor número de adiciones al texto bíblico, pero estas adiciones son generalmente de pequeñas dimensiones.

4Q365, es un manuscrito copado igualmente a finales del siglo II a.C., aunque por un escriba distinto del que ha copiado 4Q364. Uno solo de sus fragmentos contiene restos de Génesis (21,9-10), pero los restos de Ex 8-18 y 26-39 son abundantes. También son numerosos los restos de Lv 11-27 y de Nm 1-27. Del Deuteronomio únicamente hemos recuperado un fragmento con restos de Dt 2,24 y otro con partes de Dt 19,20-20,1. El tipo textual representado está relacionado, como el de 4Q158 y 4Q364, con el Pentateuco samaritano. Lo más interesante de este manuscrito es que entre sus adiciones más amplias se encuentran dos (frag. 25 y 28) muy estrechamente relacionadas por su contenido con el Rollo del Templo. En el frag. 25 se añade a Lv 23,42 la descripción de una serie de sacrificios destinados para la fiesta del nuevo aceite y para la fiesta de la leña, que se mencionan en 11QTemple XXI y XXIV. La segunda columna del frag. 28 contiene una descripción de las puertas del Templo que es idéntica a la que se encuentra en 11QTemple XLI-XLII. Los editores, sorprendidos por el contenido de estos fragmentos, han decidido separarlos del resto y clasificarlos como una posible nueva copia de 11QTemple (4Q365a); pero las características materiales de los fragmentos parecen oponerse a esta cirugía, como se opone igualmente a su consideración como copia del Rollo del Templo la mención de Moisés en el frag. 25 que no parece compatible con la manera en la que los demás elementos del Rollo del Templo son presentados. Nosotros, pues, consideramos estos dos fragmentos, que pueden perfectamente contener restos de una de las fuentes empleadas por el redactor del Rollo del Templo, como partes de esta Paráfrasis y como ejemplos, por lo tanto, de que su autor empleó para redactarla otras diversas fuentes además del texto bíblico conocido.

De 4Q366, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., únicamente se han conservado cuatro fragmentos. El primero contiene restos de Ex 21,35-22,5; el segundo, parte de Lv 25,39-43; el tercero elementos de Nm 29,3, y el cuarto, que proviene de la parte inferior de una columna y algunas palabras de la columna siguiente, nos conserva Nm 29,32-30,1 precedido aparentemente de Nm 29,8-9 y seguido, después de una línea en blanco, de Dt 16,13-14.

De 4Q367, un manuscrito muy mal conservado copiado en la primera mitad del siglo I a.C., sólo se han recuperado tres fragmentos: el primero contiene buena parte de Lv 12, el segundo parece unir Lv 15,14-15 con Lv 19,1-4, y el tercer fragmento contiene Lv 20,13 seguido después de un *vacat* de Lv 27,30-34.

## 2. *4QParáfrasis de Génesis-Exodo (= 4Q422)*

Ediciones preliminares: Torleif Elgvin, «The Genesis Section of 4Q422 (4QParaGenExod)», *DSD* 1 (1994), 180-196; Emanuel Tov, «The Exodus Section of 4Q422», *DSD* 1 (1994), 197-209.

Una composición distinta y de carácter más parafrástico y exegético que la precedente es la que se nos han conservado en 4Q422. De este manuscrito, copiado a mediados del siglo I a.C., nos han llegado 14 fragmentos, la mayoría de los cuales han sido agrupados en tres columnas consecutivas. A diferencia de la composición precedente, en la que las citas o los extractos del texto bíblico constituyen la parte esencial de la obra, en esta paráfrasis el texto bíblico constituye (sobre todo en el caso de Génesis) únicamente el transfondo sobre el que el autor ha elaborado su propia exposición. Lo mismo que en la obra precedente, su autor emplea materiales provenientes de diversos libros bíblicos, en este caso el comienzo de Génesis y de Exodo.

La primera columna reemplea los temas de Gn 1-3: la creación, la creación del hombre y la primera rebelión. La segunda columna, compuesta por cinco fragmentos distintos, contiene un comentario a la historia del diluvio (Gn 6-9). La tercera columna, más cercana del texto bíblico que las anteriores, contiene después de una breve introducción una descripción de las diez plagas de Ex 7-11. El orden en el que las plagas son mencionadas es parecido, aunque no idéntico, al orden en el que aparecen en Exodo y en el Salmo 105, pero la terminología empleada parece depender sobre todo de la descripción de las plagas del Salmo 78.

Los elementos conservados no permiten precisar el origen de la composición, y su autor, a diferencia del autor de 4Q252, no defiende un calendario sectario en relación con la historia el diluvio.

## 3. *Exhortación basada en el diluvio (= 4Q370)*

Edición preliminar: C. Newsom, «4Q370: An Admonition based on the Flood», *RQ* 13 (1988), 23-43, pl. I.

Con este título ha sido publicado el único fragmento recuperado de una obra previamente desconocida que reemplea el texto de Gn 6-9 y utiliza la narración del diluvio para deducir de ella una exhortación moralizante. El único fragmento de este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., proviene de la parte superior del rollo y contiene restos de dos columnas. La primera es de tipo narrativo y nos presenta la situación paradisíaca en la que se encontraba la humanidad, las expectativas divinas de fidelidad, la rebelión humana y el castigo subsiguiente. El autor presenta la historia de una forma muy sintética y utiliza citas bíblicas introducidas como tales. No se trata pues de un re-escritura del texto bíblico, ni de una verdadera paráfrasis del mismo, sino de un reempleo de su contenido con finalidades didácticas. Los pocos restos de la segunda columna nos muestran que la lectura de estos hechos era aplicada a la conducta humana bajo la forma de una exhortación de tipo sapiencial que tiene muchos elementos comunes con uno de los fragmentos de 4Q185. Pero a pesar de estos paralelos, es imposible precisar la fecha de composición o el medio ambiente de origen de la obra.

### 4. *Apócrifo de José (2Q22, 4Q371-373)*

Editio princeps: 2Q22: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 81-82, pl. XV.

Ediciones preliminares: 4Q372: E. M. Schuller, «A Preliminary Study of 4Q372 1», en: F. García Martínez (ed.), *The Texts of Qumran and the History of the Community. Vol. II* (París 1990), 349-376.

4Q373: E. Schuller, «A Preliminary Study of 4Q373 and Some Related (?) Fragments», *The Madrid Qumran Congress*. Volume II edited by J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (Leiden-Madrid 1992), pp. 515-530.

Con este título (claramente inadecuado) se designa por el momento una composición previamente desconocida, recuperada en cuatro copias distintas: una encontrada en la cueva 2 y publicada bajo el título de *Apócrifo de David* (2Q22), y tres provenientes de la cueva 4 (4Q371, 4Q372 y 4Q373) publicadas como *Apócrifo de José*.

Esta obra estaba formada por secciones narrativas (en primera o segunda persona) que se referían a distintos personajes bíblicos, y por secciones hímnicas que se pueden definir como cánticos autobiográficos en los que el protagonista recuerda y agradece la intervención divina en su favor en momentos culminantes de su his-

toria. El título con el que se conoce la obra se debe a que en buena parte de los fragmentos recuperados el protagonista es José, pero la presencia de otros protagonistas como David (y posiblemente Pinjás) nos muestra que la obra original trataba de distintos personajes bíblicos. Tanto las secciones narrativas como las secciones hímnicas emplean los textos bíblicos que tratan de los protagonistas, a veces citándolos literalmente, otras veces con alusiones más veladas, pero siempre adaptando el lenguaje a la nueva ficción literaria que exige el paso a la primera persona. Aunque la evidencia es limitada, varios detalles sugieren que en la obra original los motivos bíblicos habían sido actualizados y eran aplicados a nuevas circunstancias históricas. Que a pesar de tener protagonistas diversos en cada una de sus partes se trata de una sola composición está claro por las correspondencias que se pueden apreciar entre diversos fragmentos: 4Q373 coincide con 2Q22 y con el frag. 19 de 4Q272, y el fragmento 1 de 4Q272 coincide con 4Q371. Por desgracia y a pesar de la abundancia de las copias, es muy poco lo que podemos recuperar de la composición original.

2Q22 está representado únicamente por un pequeño fragmento con restos de dos columnas. Se trata de un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. La parte conservada proviene de la narración del combate entre David y Goliat y está seguida del algunos restos del himno en el que David agradecería la ayuda divina.

De 4Q371, un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I a.C., nos han llegado doce fragmentos muy pequeños, siete de los cuales corresponden a las líneas 5-14 de 4Q372 1. Los otros fragmentos parecen contener restos de himnos, pero nada es lo que se puede sacar de ellos.

4Q372, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., es la copia más amplia conservada de la obra, aunque de sus 27 fragmentos sólo tres son de buenas dimensiones. El mayor de estos fragmentos (frag. 1) contiene una primera parte narrativa seguida de una plegaria en la que el protagonista invoca la ayuda divina. Este protagonista es el patriarca José que es visto al mismo tiempo como el epónimo de las tribus del Norte, y varios detalles del texto (como la alusión a Jerusalén en ruinas, la construcción de un «lugar santo» en una montaña elevada, la referencia a las tribus de Leví, Judá y Benjamín, etc.) indican que el autor ha transpuesto los detalles de la historia del Génesis a la situación de exilio de las tribus del Norte y a las polémicas antisamaritanas de la época macabea. La oración del Patriarca se convierte así en una súplica de li-

beración de las tribus exiladas. El segundo fragmento podría provenir o estar relacionado con el himno de David que encontramos en 2Q22 y en 4Q373, aunque no se puede excluir que se trate del himno autobiográfico de otro personaje bíblico. El frag. 3 también es un himno que menciona a Zimrí, hijo de Salú (Nm 25,14) y a los cinco reyes madianitas (Nm 31,8), pero el estado fragmento no nos permite conocer al protagonista (Pinjás ?) en cuya boca se coloca el himno.

De 4Q373, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., sólo nos han llegado tres pequeños fragmentos. Los dos primeros corresponden a 2Q22 y contienen parte de la narrativa referente al combate de David con Goliat y del himno con el que David da gracias por su victoria sobre el gigante, victoria que parece modelada sobre la victoria de Moisés contra Og, rey de Basán (Nm 21, 33-35). El frag. 3, con restos incompletos de 10 palabras distribuidas en cinco líneas, podría pertenecer al mismo himno, puesto que menciona la derrota de los filisteos.

### 5. *4QSegundo Exodo (4Q462)*

Entre los manuscritos de la cueva 4 que reelaboran distintos elementos del Pentateuco, hay seis (4Q458-463) que son designados son el nombre genérico de *Obras narrativas*. El carácter narrativo de las obras en cuestión está en general bastante claro, pero los elementos conservados son tan pocos que no podemos ni siquiera determinar exactamente de qué tratan, precisar las alusiones bíblicas subyacentes o determinar si estas composiciones estaban relacionadas entre sí. La mayor de estas composiciones es conocida como *Segundo Exodo* (4Q462).

Edición preliminar: M.S. Smith, «4Q462 (Narrative) Fragment 1: A Preliminary Edition», *RQ* 15 (1991), pp. 55-77.

De esta obra, copiada en la segunda mitad del siglo I a.C., se han conservado seis fragmentos diminutos y uno de grandes dimensiones, pero que es muy difícil de interpretar. El texto se caracteriza por la sustitución del nombre divino por cuatro puntos, y por una alternancia de formas verbales y de sufijos personales, empleando tanto el pasado como el futuro, la primera persona de plural, la segunda singular femenina (sobre todo en la parte final), la tercera singular y plural, etc. Estos cambios en las formas verbales y el doble empleo del verbo «decir» (lins. 4 y 10), permiten reconocer en el interior del frag. una serie de citas (en las que las formas verbales

estarían en pasado y en primera persona, líns. 5-9 y 11-13), y una parte narrativa (en las líns. 3-4,10 y 14-19, en las que se emplearía forma pasadas y futuras y la tercera persona). El contexto narrativo general es un contexto de opresión y de exilio (un segundo exilio, como parece precisar la lín. 13), un exilio que todavía sigue siendo realidad a pesar de que «el tiempo de la luz ya ha llegado» (lín. 10) y que ha superado al tiempo de tinieblas. La parte final parece referirse a Jerusalén, a la que se aplican los sufijos femeninos de la lín. 14 en adelante, cuya «construcción» es recordada en la lín. 18 y cuyo nombre aparece finalmente después del *vacat* de la lín. 19, aunque el escriba dejándose llevar por la asociación con la fórmula más frecuente parece haber comenzado a escribir Israel en su lugar. Este texto, pues, se podría interpretar como una predicción del retorno del pueblo judío de la diáspora, que culmina con la restauración de Jerusalén, una vez que su impureza ha sido transformada.

## *6. 4QObra con nombres de lugares (4Q522)*

Edición preliminar: E. Puech, «La pierre de Sion et l'autel des holocaustes d'après un manuscrit hébreu de la grotte 4 (4Q522)», *RB* 99 (1992), 676-696.

4Q552, un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C., nos ha conservado restos de una composición relacionada con las posesiones de las distintas tribus, con Jerusalén y con la construcción del Templo. De esta composición nos han llegado 12 fragmentos, uno sólo de los cuales, con restos de dos columnas, es de buenas dimensiones. Entre los pequeños fragmentos se encuentran dos que contienen una buena parte del Salmo 122, otro que parece referirse a los territorios que no fueron conquistados por las distintas tribus entre las que se menciona a Simeón, Dan, Isacar y Aser, y un tercero en el que aparecen los cananeos y el Valle de Acor. La primera de las dos columnas conservadas en el gran fragmento contiene una lista de topónimos que podrían indicar las ciudades conquistadas por las tribus (o no conquistadas, si el fragmento en el que se lee «Y Dan, tampoco él derrotó a ...» formaba parte de la misma columna). Las localidades mencionadas se extienden desde Siria y el Líbano hasta el Negveb, y desde la costa hasta Galilea, pero es difícil comprender el sistema según el cual los nombres de lugares están agrupados, sobre todo porque un cierto número de estos topónimos no se encuentran en la Biblia e ignoramos su localización precisa. Esta lista es muy parecida a la contenida en los seis

mínimos fragmentos de 6Q9, aunque no hay correspondencias exactas en los nombres conservados, por lo que no es posible saber si este manuscrito era una copia o no de la misma composición. La parte más interesante es la conservada en la segunda columna de este gran fragmento. En ella se menciona la futura conquista de la «roca de Sión» por David, «el amado de YWHW», la construcción sobre ella del futuro templo y el traslado de la tienda de la reunión con el arca de la alianza.

El autor reemplea continuamente el texto bíblico y cita íntegramente el Salmo 122, posiblemente después del anuncio profético de la conquista de Jerusalén y de la construcción del Templo. La insistencia en las líneas 3 y 9 sobre el carácter eterno de esta promesa permitiría comprender la obra como una actualización del texto bíblico destinada a reavivar la esperanza en un momento en el que el Templo y la ciudad se consideran ocupados de nuevo por «amoritas y cananeos», o como un anuncio de restauración mesiánica. Ambas interpretaciones estarían de acuerdo con un origen qumránico de la obra, pero aunque nada se opone a este origen, tampoco hay elementos que permitan probarlo con certeza

### 7. *4QCronología bíblica (4Q559)*

Uno de los terrenos en los que la interpretación bíblica antigua (y la moderna) más dificultad ha encontrado es el de la cronología. Los datos bíblicos no siempre son coherentes, y en muchos casos los datos cronológicos simplemente no se hallan registrados en el texto bíblico, por lo que deben ser deducidos de otros elementos. Según el punto de partida que se tome, los resultados a los que se llega son frecuentemente muy diversos, como atestiguan, por ejemplo, los diferentes sistemas empleados en el TM y en la LXX.

4Q559, una composición aramea copiada sobre papiro en la primera mitad del siglo I a.C., de la que se nos han conservado 10 fragmentos, la mayoría de ellos de dimensiones mínimas, parece representar un intento de establecer la cronología de diversos personajes bíblicos desde la época de los Patriarcas hasta la época de los Jueces. Esta cronología está redactada en forma de listas en las que se indican en cifras la edad de determinados personajes en el momento en el que suceden ciertos hechos, o el tiempo transcurrido entre determinados sucesos. En cuanto tal, la obra parece un simple compendio de fechas explícitas o implícitas en el texto bíblico, carente de los intereses teológicos que aparecen, por ejemplo, en el trata-

miento de los datos cronológicos del diluvio que encontramos en 4Q252. La cifra que se encuentra en frag. 3,10 (si nuestra lectura es correcta) parece indicar que el intento del autor era el de establecer una cronología absoluta, aunque el total aducido es muy superior, por ejemplo, al total que supone *Jubileos*. De todos modos, la escasez de elementos conservados y la incerteza de su lectura no nos permite formarnos una idea exacta del sistema.

## B. 1QGénesis Apócrifo

Editio princeps: N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalén 1956).

Entre los grandes manuscritos descubiertos en la cueva 1 se encontraba una rollo en muy mal estado, que únicamente pudo ser desenrollado varios años después de su descubrimiento y adquisición. El comienzo del manuscrito, situado en la parte exterior del rollo, se ha perdido a causa del deterioro; el final del rollo se había ya perdido en la antigüedad, puesto que la última columna recuperada en el interior del rollo, no sólo termina en medio de una frase, sino que conserva aún los restos de costura con la hoja siguiente que ya había sido separada en el momento de enrollar el manuscrito y de depositarlo en la cueva. En su estado actual el rollo mide 2,83 m. por 31 cm. y conserva restos de 22 columnas. Pero, por desgracia, el tipo de tinta utilizado para copiarlo ha perforado el cuero sobre el que ha sido escrito, de manera que la mayor parte de la obra resulta completamente ilegible y únicamente las tres últimas columnas se hallan en buen estado. Por el momento, además de esas tres columnas (cols. XX-XXII), han podido ser recuperadas partes de las cols. II, XII y XIX, así como algunas frases aisladas de otras columnas. El manuscrito ha sido copiado con una bella escritura de finales del siglo I a.C. o de comienzos del siglo I d.C.

La obra en él contenida es una composición escrita en arameo que desarrolla los temas contenidos en Gn 6-15. Por cuanto se puede deducir de los restos conservados, la mayor parte de la composición estaba formada por relatos «autobiográficos», en los que diversos personajes bíblicos recuentan en primera persona los hechos más importantes que de ellos se relatan en el texto bíblico, añadiendo nuevos detalles y elementos más o menos legendarios. El protagonista de las columnas II-V es Lámec y su relato se centra en el nacimiento maravilloso de su hijo Noé: Lámec piensa que el verdadero padre de Noé puede ser alguno de los ángeles caídos y pues-

to que las afirmaciones de su esposa no consiguen tranquilizarlo recurre a su padre Matusalén para que éste averigüe la verdad consultando a su padre Henoc en el paraíso, que tranquiliza a Lámec en este aspecto. El protagonista de la col. VI-XVII parece ser Noé, a quien se menciona en la col. VI y que es el protagonista del diluvio en la col. X, del episodio de la viña y la borrachera en la col. XII, y quien distribuye la tierra entre sus hijos en la col. XVII. A partir de la col. XVIII, el protagonista es Abraham, que en las columnas XIX y XX cuenta en detalle las peripecias de su viaje a Egipto a causa del hambre, la abducción de Sara por el Faraón, la posterior enfermedad del Faraón y su curación gracias a la intervención de Abraham, y el regreso de Abraham a Palestina cargado de riquezas, sin olvidar sus sueños, oraciones, y una precisa descripción de la belleza de Sara. Abraham es igualmente el protagonista del resto del manuscrito; en la columna XXI, él mismo narra el sueño en el que Dios le muestra las fronteras de la tierra prometida a su descendencia, y el viaje con el que toma posesión simbólica del país recorriendo estas fronteras, pero a partir de XXI, 23 el texto abandona la forma autobiográfica y continúa narrando en tercera persona la invasión de los reyes de Mesopotamia y la captura de Lot, la liberación de Lot por Abraham, su encuentro con Melquisedec y con el rey de Sodoma, y la promesa de un heredero. No sólo el estilo cambia de repente en la última parte de la composición. La relación con el texto bíblico de base es muy diversa en las secciones autobiográficas y en las secciones narrativas. En estas últimas el texto arameo sigue muy de cerca el texto bíblico (Gn 14-15,4), hasta el punto de que a veces parece más un targum, una simple traducción con las inevitables actualizaciones topográficas y geográficas, que una reescritura del texto bíblico. En las secciones autobiográficas, por el contrario, aunque es evidente que el autor sigue la grandes líneas de Gn 5,28-13,18, es igualmente claro que añade numerosos elementos de su propia cosecha o procedentes de otras fuentes extrabíblicas, por lo que su carácter es mucho más semejante al de los midrasim hagádicos que a los targumim; estas mismas partes, en cuanto literatura «autobiográfica», presentan también varias de las características de la literatura intertestamentaria. Pero, puesto que la obra contiene elementos de varios géneros literarios, no se puede clasificar exclusivamente en ninguno de ellos. Por lo que lo más simple es considerarla como un ejemplo de re-escritura del texto bíblico del mismo tipo que *Jubileos*, una composición semejante a 1QapGen.

El autor de 1QapGen, además del texto bíblico, ha empleado otras fuentes. El relato autobiográfico de Lámec tiene un excelente paralelo en *1 Henoc* 106-107, aunque las diferencias entre ambos textos nos prueban que no son copias el uno del otro, sino que ambos se remontan a una fuente común. El relato autobiográfico de Noé, por su parte, contiene una gran cantidad de paralelos con *Jubileos*, hasta el punto de que la mayoría de los autores piensan que 1QapGen depende de *Jubileos* y utiliza *Jubileos* como fuente en estas secciones. En nuestra opinión, sin embargo, hay suficientes elementos como para probar que 1QapGen es anterior a *Jubileos* y que los elementos comunes a ambos escritos se explican mejor por el recurso de ambos a una fuente común. Esta fuente común no parece ser otra que el libro perdido de Noé, al que *Jubileos* se refiere repetidamente y que ha sido ampliamente utilizado por el autor de 1QapGen. Un pequeño fragmento aún inédito, recientemente fotografiado con técnicas especiales y que parece provenir de la col. V de 1QapGen, aunque se halla clasificado entre los fragmentos provenientes del rollo de los XII Profetas de Murabba'at, podría contener la prueba explícita, puesto que en él se lee: «Escrito de las palabras de Noé».

Es difícil ofrecer una datación precisa de la obra. La copia que poseemos es, como hemos dicho, de finales del siglo I a.C. El original es, evidentemente, más antiguo. Se ha intentado fechar la composición de este original mediante una comparación del arameo empleado por su autor con el arameo del libro de Daniel; también se ha intentado fechar el original mediante la identificación con personajes históricos conocidos de las personas a las que se menciona en la obra, como Horcanos; finalmente, se ha empleado la pretendida dependencia de *Jubileos* para fijar la composición de 1QapGen en una fecha posterior a la de este escrito. Pero todos estos métodos presentan muchos problemas y ninguno de ellos permite sacar conclusiones ciertas. Nosotros consideramos como la más probable una datación en el siglo II a.C., tal vez incluso en su primera mitad.

Tampoco es posible determinar con certeza el medio ambiente de origen de la composición. Algunos autores han pretendido asignarle un origen qumránico apoyándose en el hecho de que la obra presenta a Abraham como un vidente, que recibe e interpreta sueños de origen divino, y como un exorcista, que cura al Faraón mediante la imposición de manos. Otros autores han empleado como criterio para asignar su composición a la comunidad qumránica las

relaciones indudables con *Jubileos*, una composición que gozaba de gran autoridad dentro del grupo. Pero ninguno de estos argumentos es concluyente. 1QapGen, en la forma en la que nos ha llegado, no contiene ningún elemento incompatible con el pensamiento de la comunidad, pero tampoco contiene ningún indicio que exija un origen qumránico. Nosotros consideramos 1QapGen como una composición pre-qumránica, originada en los mismos círculos en los que fue redactado *Jubileos*, y de los que más tarde surgirá la comunidad qumránica.

La mejor monografía sobre este documento es la de J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary* (Biblica et Orientalia 18A) (Roma 1971[2]).

## C. El Libro de los Jubileos

Una de las composiciones parabíblicas más importantes entre las que nos eran conocidas antes de los descubrimientos de Qumrán es el *Libro de los Jubileos*. Conservada fragmentariamente en latín y en siriaco, la obra nos era conocida sobre todo gracias a la traducción etíope, que nos ha llegado íntegra. Esta traducción fue hecha a partir de una traducción griega, de la que únicamente nos quedan algunas citas y resúmenes. Se suponía que el original de la obra había sido escrito en hebreo, una suposición que ha sido plenamente confirmada con el hallazgo de 15 copias de este original hebreo en las diversas cuevas de Qumrán: 2 en la Cueva 1, 2 en la Cueva 2, 1 en la cueva 3, 9 en la cueva 4 y una en la cueva 11. La abundancia de estas copias y su presencia en distintas cuevas nos prueba la importancia de la obra para la comunidad.

Editio princeps:

1Q17-18: J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 82-83, pl. XVI y pp. 83-84, pl. XVI.

2Q19-20: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 77-78, pl. XV y pp. 78-79, pl. XV.

3Q5: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 96-98. pl. XVIII.

4Q176: J.M. Allegro, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V (Oxford 1968), pp. 65, pl. XXIII.

Ediciones preliminares:

4Q216: J. C. VanderKam - J.T. Milik, «The First Jubilees Manuscript from Qumran Cave 4: A Preliminary Publication», *JBL* 110 (1991), 243-270.

4Q218 y 4Q220: J.C. VanderKam - J.T. Milik, «4QJub[c] (4Q218) and 4QJub[e] (4QQ220): A Preliminary Publication», *Textus* 17 (1994), 43-56, pl. 2.

4Q219: J.C. VanderKam - J.T. Milik, «A Preliminary Publication of a Jubilees Manuscript from Qumran Cave 4: 4QJub[d] (4Q219), *Biblica* 73 (1992), 62-83.

4Q221: J.T. Milik, «Fragment d'une source du Psautier (4QPs89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d'un phylacthère dans la grotte 4 de Qumrân», *RB* 73 (1966), 104, pl.II.

4Q222: J.C. VanderKam - J.T. Milik, «4QJubilees[g] (4Q222)», G.J. Brooke - F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies* (Leiden 1994), 105-114, Pl. 7.

11Q12: A. S. van der Woude, «Fragmente des Buches Jubiläen aus Qumran Höhle XI (11QJub)», G. Jeremias e.a. (eds.), *Tradition und Glaube* (Gotinga 1971), 140-146, pl. VIII.

El título original de la obra podía haber sido el de «*Libro de las divisiones de los tiempos según sus jubileos y sus semanas*», que es el título que aparece en CD XVI, 2-4. Las citas antiguas, sin embargo, se refieren a ella bajo los títulos de «*Pequeño Génesis*» (a pesar de que la obra es más amplia que el libro bíblico) –un título que refleja adecuadamente su contenido consistente en resumir o ampliar muchos de los episodios desde Génesis a Ex 12– y de «*(Libro de los) Jubileos*» –un título que acentúa una de sus características principales, la división de la historia en períodos de 49 años (7 semanas de 7 años) y la indicación de la fecha en la que ocurren cada uno de los sucesos dentro de este sistema de jubileos.

La obra es presentada como una revelación hecha a Moisés por el «ángel de la presencia» en el monte Sinaí de todo lo sucedido desde la creación (Gn 1) hasta la institución de la fiesta de la Pascua (Ex 12), siguiendo las grandes líneas del relato bíblico, pero omitiendo ciertos detalles que no le interesan o que pueden parecer escandalosos, ampliando otros con precisiones geográficas, onomásticas, etc., o añadiendo nuevos elementos contenidos en las «tablas celestes», a las que el ángel recurre continuamente como fuente de la revelaciones que hace a Moisés y que proporcionan una autoridad celeste a las nuevas enseñanzas. De esta forma el libro es presentado como una «nueva Torah» revelada a Moisés en el Sinaí, una nueva Torah que complementa lo revelado «en el libro de la primera Torah que yo escribí para ti» (6,22). El ángel se dirige a Moisés empleando generalmente la primera persona del plural (en cuanto asociado con otros ángeles), pero a veces emplea la primera persona del singular. El primer capítulo constituye una introducción ge-

neral a toda la obra, en el que el ángel predice el transcurso de la historia más allá del tiempo de Moisés, la apostasía del pueblo, su castigo, su arrepentimiento y su restauración final por la gracia divina. Los cps. 2-4 tratan de la creación y de la historia de Adán: el autor detalla las distintas categorías de ángeles, subraya la importancia del sábado, e introduce las prescripciones sobre las purificaciones después del parto antes de introducir a Adán y a Eva en el paraíso. Los cps. 5-10 se centran en la figura de Noé, en torno a la cual el autor sitúa otros elementos como el castigo de los vigilantes, la institución de la fiesta de las Semanas celebrada por Noé y por sus hijos, la obligatoriedad del calendario de 364 días, el testamento de Noé y las leyes sobre los primeros frutos, la intercesión de Noé para limitar el poder de los demonios, o la ocupación por Canaán de la porción asignada a Sem. Los cps. 11-23, 9 describen en detalle las peripecias de Abraham y contienen numerosas historias adicionales sobre su juventud, así como numerosos discursos y bendiciones, las leyes detalladas de la circuncisión y la celebración por Abraham de las fiestas de las primicias y de los tabernáculos; la muerte de Abraham proporciona al autor la ocasión para introducir en el cp. 23 un breve apocalipsis en el que se traza la historia del pueblo desde Abraham hasta la época macabea seguida de la paz escatológica en la que el mal desaparecerá por completo. Los cps. 24-46 contienen la historia de Jacob, que es uno de los personajes centrales de *Jubileos*, y de su familia, entre la que se da relieve especial a José y a Rubén, cuya transgresión con Balá da pie a la introducción de las leyes contra el incesto, y sobre todo a Judá y a Leví que reciben bendiciones especiales en las que se delinean las futuras funciones de sus descendientes; las historias de Jacob y de sus hijos sirven para prefigurar y justificar los futuros conflictos con los filisteos, cananeos, amoritas y edomitas. La historia de Moisés se halla fuertemente resumida y reducida a su nacimiento e infancia, las diez plagas y la salida de Egipto (cps. 47-48). El libro se termina con una descripción de la fiesta de la Pascua y de las normas para observarla, y de las leyes de la observancia del sábado (cps. 49-50).

Esta breve descripción del contenido de la obra original muestra los principales intereses de su autor. Uno de los intereses fundamentales es la cronología, la determinación de las fechas en las que suceden los principales acontecimientos que relatan dentro del esquema jubilar, y la defensa a toda costa del calendario de 364 días. Igualmente importante es el interés por la correcta observancia de

los festivales, cuya celebración sitúa ya en el tiempo de los Patriarcas (excepto la de la Pascua, evidentemente) e incluso ya antes, puesto que en 6,18 se afirma que la fiesta de la semanas había sido celebrada en el cielo desde la creación hasta el momento en el que Noé comienza a celebrarla en la tierra. El autor sitúa todos estos festivales dentro de su esquema cronológico y de su calendario de 364 días, en el que las fiestas caen siempre en los mismo días de la semana y no coinciden nunca con el sábado. Otro de los intereses primordiales del autor es la correcta observancia de las prescripciones legales, a las que procura dotar de una fundamentación teológica, y cuyo carácter autoritativo y perpetuamente obligatorio realza de muchas formas. La halaká de la obra difiere en muchos puntos de la halaká tradicional farisea, es mucho más rigurosa que ella, y coincide en gran parte con la halaká que nos muestran los escritos qumránicos. Otro de los elementos característicos es la importancia que se da al mundo angélico, que el autor presenta jerárquicamente estructurado y compuesto por todo un ejército de ángeles y de demonios que actúan y se entremezclan con la historia humana. Este mundo angélico es profundamente dualista: a un lado se encuentran los buenos ángeles de distintas categorías, y al otro los demonios, capitaneados por Mastema, de los que proviene todo mal. Este dualismo se extiende igualmente al mundo de los hombres, en el que los hijos de Israel son los escogidos entre todos los pueblos, marcados por la circuncisión, protegidos por los ángeles y destinados a participar con ellos en las realidades celestes, y en el que todos los demás pueblos se hallan separados de Dios, son conducidos por los demonios y se hallan destinados a la destrucción. Para el autor de la obra, el antagonismo entre ambas esferas, entre los ángeles y los demonios y entre Israel y las demás naciones, es irreconciliable.

Estos intereses del autor de la obra nos indican el medio ambiente en el que fue escrita. Tanto el dualismo, la importancia dada al mundo angélico, la halaká particular, como el empleo de un calendario de 364 días en el que las fiestas caen siempre en el mismo día de la semana, son elementos que recurren en los escritos sectarios de Qumrán. La abundancia de las copias encontradas, y el hecho de que *Jubileos* es citado en un escrito tan característico como el *Documento de Damasco*, nos asegura la importancia que la obra tenía dentro de la comunidad. Por otra parte, en *Jubileos* no encontramos ninguna indicación de que el grupo en el que la obra surge y para el que ha sido escrita se haya separado del resto del judaís-

mo. Teniendo en cuenta ambos elementos y la probable fecha de composición de la obra, podemos concluir que se trata de un producto del grupo del que más tarde surgirá la comunidad de Qumrán, una de las obras del período formativo, anterior a la ruptura con el Templo de Jerusalén.

La fecha de composición de la obra en el siglo II a.C. es considerada como cierta, aunque el momento preciso dentro de ese siglo es disputado. Ciertos autores prefieren datar la obra hacia el 160 a.C., mientras que otros descienden hasta el 140 a.C., dependiendo de la interpretación que dan a las batallas contra los amoritas como reflejo de las luchas macabeas. En cualquier caso, la oposición a la helenización creciente de Palestina es evidente a lo largo de toda la obra, por lo que su composición se debe situar en el contexto de resistencia a esta helenización que se manifiesta con la revuelta macabea.

Las copias de la obra halladas en las distintas cuevas de Qumrán son las siguientes:

1Q17 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que nos ha llegado un solo fragmento con restos de Jub 27,19-21.

1Q18 es un manuscrito ligeramente más antiguo, de mediados del siglo I a.C. del que nos han llegado 5 pequeños fragmentos. Los dos primeros corresponden a Jub 35,8-10. Los otros tres no han sido identificados.

De 2Q19, un manuscrito copiado a comienzos del siglo I d.C., sólo poseemos un pequeño fragmento con restos de Jub 23,7-8.

De 2Q20, un manuscrito copiado igualmente a comienzos del siglo I d.C., aunque con una letra mucho más pequeña que el precedente, nos han llegado tres fragmentos mínimos. El primero ha sido identificado con Jub 49,1-3. Los otros dos no han sido identificados.

3Q5, un manuscrito copiado a mediados del siglo I d.C. del que nos han llegado 7 pequeños fragmentos, fue publicado como «Una profecía apócrifa». Pero posteriormente los frag. 3 y 1 fueron identificados como restos de Jub 23,6-7 y 23,12-13. Los otros cinco fragmentos no han podido ser identificados con certeza, aunque el frag. 2 podría corresponder a Jub 23,23 y el frag. 4 a Jub 23,10.

4Q176, frag. 19-21. Publicados originalmente como parte de *4QTanhumim*, estos tres fragmentos fueron identificados posteriormente como restos de otra copia de *Jubileos*. El manuscrito ha sido copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., y los fragmentos conservan restos de Jub 23,21-23 y 23,30-31.

4Q216 es el manuscrito más antiguo y el más amplio de los encontrados. Fue copiado en la segunda mitad del siglo II a.C., y está representado

por más de 20 fragmentos que han sido agrupados en siete columnas sucesivas con restos de Jub 1,1-2,24. Deteriorado ya en la antigüedad, fue reparado y completado en la primera mitad del siglo I a.C.

4Q217 es un ejemplar copiado sobre papiro a mediados del siglo I a.C. Se han conservado 15 fragmentos, de los cuales sólo dos contienen restos de tres a cinco líneas de texto con más de una palabra. Estos dos fragmentos podrían corresponder a Jub 1-2, pero la identificación no es cierta.

De 4Q218, un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C., nos ha llegado un solo fragmento con restos de cuatro líneas correspondientes a Jub 2,26-27.

4Q219 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que se nos han conservado 10 fragmentos, uno de ellos bastante grande con restos de 15 líneas. Estos fragmentos han podido ser agrupados en dos columnas que contienen el cap. 21 y el comienzo del cap. 22 de Jub. y que en parte coinciden con los restos del mismo cap. conservados en 4Q220 y en 4Q221.

De 4Q220, un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. nos ha llegado un solo fragmento de buenas dimensiones con restos de 10 líneas que corresponde a Jub 21,5-10.

4Q221 es un manuscrito copiado con una escritura semicursiva de la segunda mitad del siglo I a.C. Se han conservado 23 fragmentos, tres de ellos de buenas dimensiones. El primero con restos de Jub 21,22-24, el segundo con restos de Jub 33,12-15 y el tercero con restos de Jub 37,11-15. Los otros pequeños fragmentos contienen algunos restos de los caps. 22-23 y 38-39.

De 4Q222, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., se nos han conservado seis fragmentos, uno solo de los cuales es algo grande con restos de siete líneas que corresponden a Jub 25,9-12. Un pequeño fragmento ha sido localizado en Jub 27,6-7 y los otros no han sido identificados.

4Q223 es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I a.C. sobre papiro. Se nos han conservado más de 70 fragmentos, pero la mayoría de ellos de muy pequeñas dimensiones. El texto conservado proviene de los cps. 32 al 39 de Jub.

11Q12 es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. del que nos han llegado siete pequeños fragmentos con restos de los cps. 4, 5 y 12 de la obra.

A pesar de la abundancia de las copias recuperadas, el total de texto del libro de *Jubileos* que ahora poseemos en hebreo es muy poco con relación a la extensión de la obra original. Sin embargo, las aportaciones de los fragmentos qumránicos son importantes, puesto que nos han probado definitivamente tanto la antigüedad

como el origen semítico de la obra. Los fragmentos qumránicos nos han probado igualmente que el original de la obra había sido escrito en hebreo, que la composición circulaba ya en la segunda mitad del siglo II a.C. en círculo sectarios entre los que gozaba de gran autoridad, por lo que su composición debe ser anterior a ese fecha. También nos han probado que la halaká particular de *Jubileos*, aún sin ser idéntica, se sitúa en la misma línea de la halaká sectaria. Finalmente, estos fragmentos nos han probado que las versiones, sobre todo la traducción etiópica, son extraordinariamente fieles al original y que por lo tanto podemos darles crédito también en aquellas partes cuyo original no se ha recuperado.

El Tomo II de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1983) incluye una traducción castellana e introducción del texto etiópico (F. Corriente - A. Piñero). La monografía de J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Missoula 1977) estudia los fragmentos qumránicos publicados hasta esa fecha. El mismo autor utiliza la totalidad de los fragmentos en su nueva edición crítica del texto etiópico: J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (Corpus scriptorum christianorum orientalium 510-511; Scriptoris Aetiopici 87-88) (Lovaina 1989).

## D. Pseudo-Jubileos (4Q225-227)

Además de las copias de *Jubileos*, en la cueva 4 se han hallado tres manuscritos que en cuanto al contenido, estilo y manera de reemplear el texto bíblico son muy semejantes a *Jubileos*, pero que no se pueden identificar con el texto de la obra tal y como nos es conocida en etiópico. De ahí su designación como «Pseudo-Jubileos». Su género literario, por cuanto se puede deducir de los pocos elementos conservados, sería idéntico al de *Jubileos*. Dos de estos manuscritos (4Q225 y 4Q226) podrían ser copias de una misma composición, aunque los elementos en común son muy reducidos y las correspondencias no del todo exactas. Es igualmente posible que los tres manuscritos sean restos de tres composiciones distintas sobre temas semejantes y todas ellas relacionadas con *Jubileos*. Sobre el origen y datación de estas obras no podemos afirmar nada concreto, salvo que su semejanza con *Jubileos* podría ser considerada como una indicación de origen dentro de los mismo círculos.

4Q225 es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. Los dos fragmentos más amplios de los cuatro conservados contienen buena parte de dos columnas sucesivas que conciernen la historia de Abraham, el sacrificio de Isaac y la genealogía Abraham-Isaac-Jacob-Leví, y mencionan repetidamente a Mastema, el prínci-

pe de las fuerzas del mal en *Jubileos*. El primer fragmento contiene parte de un discurso directo dirigido a Moisés, y presupone el mismo esquema narrativo de *Jubileos*.

4Q226 es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que nos han llegado 15 fragmentos, todos, excepto dos, de dimensiones mínimas. El primero de estos dos fragmentos, parece conservar parte de un discurso directo dirigido a Moisés (aunque su nombre no se ha conservado) en relación con la salida de Egipto, y menciona el Jubileo en el que el acontecimiento ocurre. El segundo fragmento concierne la historia de Abraham y podría representar la misma genealogía que 4Q225.

De 4Q227, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., sólo nos han llegado dos fragmentos. El primero menciona a Moisés y a todos los justos. El segundo proviene de la historia de Henoc y contiene elementos conocidos por Jub 4,17-24, incluyendo la referencia a los seis jubileos de años que el Patriarca pasa con los ángeles y su testimonio contra los Vigilantes.

## E. Los Libros de Henoc

Edición preliminar: J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).

Una de las primeras figuras bíblicas en torno a la cual crecieron varias composiciones literarias en las que se desarrollaban los escasos elementos aportados por el texto bíblico, fue la figura de Henoc. Puesto que Henoc había sido elevado al cielo, su persona fue muy pronto transformada en vehículo de revelaciones celestes, y a él se le atribuyeron varias composiciones de tipo apocalíptico. Varias de estas obras, originalmente creaciones distintas, fueron posteriormente agrupadas en un gran colección de escritos henóquicos. La autoridad de esta colección fue muy grande: *Jubileos* la emplea, y la encontramos citada incluso dentro del Nuevo Testamento (Judas 14-16). Traducida al griego y a otros idiomas como el siriaco, el latín y el copto, en los que se nos ha conservado algunos fragmentos, la colección nos era conocida sobre todo gracias al hecho de que la Iglesia etiópica la había considerado como un libro bíblico, librándola así del olvido total. Esta traducción etiópica, que agrupa cinco de las obras atribuidas a Henoc, es la conocida como *1 Henoc* o *Henoc Etiópico*. Desde su introducción en Europa en el siglo XVIII y su traducción en el siglo XIX, la importancia y antigüedad de estas composiciones henóquicas habían sido amplia-

mente reconocidas. Pero su valor real únicamente se ha podido apreciar gracias al descubrimiento de numerosas copias del original, escrito en arameo, encontradas en la cueva 4. Para poder apreciar la importancia de estos restos fragmentarios es necesario presentar brevemente los distintos libros que forman la colección que conocemos como *1 Henoc* (véase parte II de esta obra, pp. 271 y ss.):

– *Libro de los Vigilantes* (*1 Henoc* 1-36): consta de una introducción general (cps. 1-5), el núcleo más antiguo en el que se narra el mito de la caída de los ángeles y en el que Henoc no interviene (cps. 6-11), la embajada de Henoc para anunciar el castigo a los ángeles transgresores y su ascensión ante el trono divino para interceder por ellos, aunque sin resultado positivo (cps. 12-16), y los dos viajes de Henoc durante los cuales le son revelados todo tipo de misterios y le son mostrados todos los lugares, del seol al paraíso.

– *Libro de las Parábolas* (*1 Henoc* 37-71): consiste en tres parábolas; en la primera (cps. 38-44) Henoc es trasladado al cielo donde contempla las moradas de los justos, de los ángeles y del Mesías, y en donde le son mostrados todos los arcanos celestes; la segunda (cps. 45-57) está dedicada a la descripción del Mesías, de los tiempos mesiánicos y del juicio que el Mesías efectuará sobre el mundo; la tercera (cps. 58-71) contiene revelaciones sobre fenómenos atmosféricos, sobre la felicidad de los justos, sobre el juicio que realizará el «Hijo del Hombre», junto con otros elementos que parecen interpolados, y culmina con la ascensión de Henoc al cielo.

– *Libro Astronómico* (*1 Henoc* 72-82): Henoc transmite las enseñanzas sobre el curso de los astros y de los vientos, así como sobre el calendario, enseñanzas que él mismo ha recibido del arcángel Uriel. Este libro se halla muy resumido y confuso en el texto etiópico (ver *infra* la introducción al *Henoc Astronómico*)

– *Libro de los Sueños* (*1 Henoc* 83-90): contiene dos sueños o visiones de Henoc. En el primero (cps. 83-84) describe a su hijo Matusalén el castigo que Dios enviará sobre la tierra (el diluvio), y su plegaria para que los justos sean preservados; en el segundo (cps. 85-90) traza la historia de Israel desde los orígenes hasta la edad mesiánica en la que los protagonistas están representados por distintos animales.

– *Epístola de Henoc* (*1 Henoc* 91-105): comprende el «Apocalipsis de las semanas» (cps. 91-93), una nueva descripción de la historia del mundo, desde la creación hasta el juicio final, dentro de un esquema de diez «semanas», y una serie de secciones parenéticas

con lamentaciones sobre la suerte de los impíos y regocijo sobre la recompensa de los justos.

Estas cinco composiciones están completadas con dos apéndices: uno proveniente del *Libro de Noé* (*1 Henoc* 106-107), y otro (*1 Henoc* 108) extraído de «otro libro escrito por Henoc» que funciona como conclusión de la colección entera.

El estudio crítico del texto etiópico de *1 Henoc* había permitido concluir:

a) que estos diversos libros habían existido muy probablemente como composiciones autónomas, a las que se habían atribuido orígenes y fechas de composición muy diversas, pero siempre pre-cristianas;

b) que los originales habían sido compuestos en una lengua semítica de la que se derivaba la traducción griega y las traducciones posteriores;

c) que la manera en la que las obras originales nos habían sido transmitidas en etiópico era defectuosa en muchos casos.

Estas conclusiones han sido plenamente confirmadas por la publicación de los fragmentos arameos. Pero estos fragmentos, además, nos han proporcionado muchos otros elementos importantes tanto para la comprensión de las distintas obras originales como para la comprensión del proceso mediante el cual llegaron a formar la colección que nos era conocida como *1 Henoc*.

El *Libro de los Vigilantes* se nos ha conservado en dos manuscritos ($4QEn^a$ y $4QEn^b$) que aparentemente sólo contenían esta composición, lo que nos prueba su circulación como obra independiente. Lo más interesante, sin embargo, es que uno de estos manuscritos ($4QEn^a$) se debe datar a comienzos del siglo II a.C., lo que nos obliga a admitir una fecha de composición del original en el siglo III a.C. Esto no sólo hace del *Libro de los Vigilantes* el apocalipsis más antiguo, muy anterior a Daniel, sino que desconecta los orígenes de la Apocalíptica de la crisis provocada por la helenización de Palestina y por la revuelta macabea. Esta datación de la obra nos prueba igualmente que sus orígenes son anteriores y completamente independientes de la Comunidad de Qumrán en la que los manuscritos arameos se nos ha conservado. Estos manuscritos nos prueban además que la obra, tal y como existía en el siglo II a.C., incluía ya todos los elementos redaccionales que componen la obra que conocemos en etiópico: la introducción formada por los cps. 1-5, las dos versiones del mito de la caída de los ángeles, los distin-

tos enfoques teológicos que se perciben en la composición final; sea cual fuere su prehistoria, todos estos elementos se hallaban ya incorporados en la redacción aramea que circulaba como obra independiente. Pero puesto que otros dos manuscritos (4QEn$^{d}$ y 4QEn$^{e}$) nos han conservado restos del *Libro de los Vigilantes* y del *Libro de los Sueños* copiados en un mismo rollo, poseemos ahora la prueba de que estas dos composiciones henóquicas (y aparentemente sólo ellas) habían circulado ya a comienzos del siglo I a.C. agrupadas en una unidad superior, reconocida dentro de la comunidad de Qumrán como una verdadera composición apocalíptica atribuida al Patriarca. Y puesto que otro manuscrito de finales del siglo I a.C. (4QEn$^{c}$) contenía juntos el *Libro de los Vigilantes,* el *Libro de los Sueños, La Epístola de Henoc* y otra composición previamente desconocida relacionada con Henoc (el *Libro de los Gigantes*, ver *infra*), debemos concluir que la agrupación de materiales henóquicos en curso no se limitaba a las composiciones que forman *1 Henoc*, sino que era igualmente posible formar colecciones de materiales henóquicos con diversos componentes a los transmitidos en *1 Henoc*.

Uno de los elementos importantes de los fragmentos arameos de Henoc es la evidencia, negativa pero muy digna de ser tenida en cuenta, con relación al *Libro de las Parábolas*: de este componente de *1 Henoc* no se ha encontrado absolutamente nada en Qumrán. Es cierto que su ausencia se podría explicar como debida al azar de la conservación. Pero estadísticamente esa ausencia es significativa y no parece puramente accidental, lo que ha convencido a la gran mayoría de los investigadores de que esta composición (que tampoco se ha conservado en griego) no sólo no se hallaba incluida dentro de la colección henóquica que circulaba en Qumrán, sino que no existía en su biblioteca, bien porque había sido escrita dentro de círculos distintos con posterioridad a la ruptura, o porque había sido escrita después de la destrucción de Qumrán.

Tampoco el *Libro Astronómico* circulaba en Qumrán unido a las otras composiciones henóquicas. La obra era conocida y de ella se han encontrado cuatro copias en la Cueva 4 con una forma más amplia y completa que el resumen conservado en el texto etiópico, pero no se encuentra unida en ningún manuscrito con otras composiciones henóquicas. Sobre esta composición y los manuscritos arameos que la conservan, ver *infra* el capítulo sobre textos astronómicos.

Un manuscrito (4QEn$^{f}$), fechado a mediados del siglo II a.C., podría atestiguarnos la circulación del *Libro de los Sueños* en esas fe-

chas como obra independiente, aunque la evidencia es demasiado limitada como para sacar ninguna conclusión. Otros tres manuscritos nos conservan algunos restos de esta obra ya agrupada con otras composiciones henóquicas. La datación de 4QEn$^{f}$ nos permite situar el origen de esta composición en los círculos apocalípticos anteriores a la comunidad de Qumrán, y nos invita a fijar la fecha de su composición después de la revuelta macabea, pero antes de la muerte de Judas Macabeo. La datación de ese manuscrito impide igualmente el extender el panorama histórico del «Apocalipsis de los animales» hasta la época de Juan Hircano, como algunos de los autores pretendían. Por desgracia, los versículos más problemáticos y disputados de esta composición no se nos han conservado en arameo.

El comienzo de la *Epístola de Henoc* se encuentra en el texto etiópico claramente perturbado. Afortunadamente uno de los manuscritos henóquicos mejor conservados (4QEn$^{g}$) nos ha permitido restablecer el orden original y recuperar la secuencia original del «Apocalipsis de las Semanas». Las características de este manuscrito hacen muy probable que en él se hubiera copiado únicamente la *Epístola de Henoch*, probándonos así su circulación como obra independiente. Ese mismo manuscrito ha permitido además probar que este «Apocalipsis de las Semanas» formaba parte integrante de la composición en su forma más antigua, reforzando así la opinión de quienes defendían que el apocalipsis es también creación del autor de la composición y no una pieza interpolada. La otra copia en la que la composición se halla ya integrada dentro de la colección henóquica (4QEn$^{c}$) y que conserva parte de los cps. 106-107, nos prueba que la adición proveniente del *Libro de Noé* se hallaba ya incorporada en el siglo I a.C. El hecho de que en el manuscrito el cp. 106 se halle separado del cp. 105 por dos líneas en blanco, sugiere que esta adición se había incorporado más bien como conclusión de la composición que agrupaba diversas obras henóquicas que como final de la sola *Epístola de Henoc*. Aunque determinados autores consideran la obra (o al menos el «Apocalipsis de las Semanas») como creación de la comunidad qumránica, nosotros pensamos que se trata de una composición anterior, más antigua incluso que el *Libro de los Sueños*, y que sus orígenes deben situarse en los mismos círculos apocalípticos a los que debemos la mayoría de las composiciones henóquicas.

Estos son los manuscritos henóquicos recuperados:

4Q201 (4QEn$^{a}$) es un manuscrito copiado a comienzos del siglo II a.C. del que se nos han conservado 18 fragmentos que han sido agrupados en seis columnas sucesivas que contienen el comienzo de la composición con restos de los cps. 1-10 de *1 Hen.*

4Q202 (4QEn$^{b}$) es un manuscrito copiados a finales del siglo II a.C., del que se han conservado 26 fragmentos, muchos de ellos muy pequeños, que han sido agrupados en cuatro columnas que cubren los cps. 5-10 y parte del cp. 14 de *1 Hen.*

4Q204 (4QEn$^{c}$), un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C., es el manuscrito más amplio de los conservados. 25 fragmentos, varios de ellos de grandes dimensiones, nos han conservado restos del comienzo, del centro y del final del *Libro de los Vigilantes*, del cp. 89 de *1 Hen* que proviene del *Libro de los Sueños*, y de los cps. 104-107 que contienen el final de la *Epístola de Henoc* y el apéndice proveniente del *Libro de Noé*. 13 otros fragmentos de este mismo manuscrito, que conservan partes del *Libro de los Gigantes*, han recibido el número 4Q203, aunque se trata del mismo manuscrito.

4Q205 (4QEn$^{d}$) es un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. del que nos han llegado 8 fragmentos. Cinco de ellos han sido agrupados en dos columnas que cubren parte de los cps. 23-25 de *1 Hen*, que provienen del *Libro de los Vigilantes*, y otros tres que representarían tres columnas sucesivas con restos del cp. 89 que forma parte del *Libro de los Sueños*.

4Q206 (4QEn$^{e}$) es un manuscrito copiado a comienzos del siglo I a.C. del que se nos han conservado 12 fragmentos. 7 provendrían del *Libro de los Vigilantes* (cps. 22 y 28-34), 3 del *Libro de los Sueños* (cps. 88-89) y otros 2 que no han podido ser identificados, pero que podrían estar en relación con el *Libro de los Gigantes*.

4Q207 (4QEn$^{f}$) es un manuscrito copiado a mediados del siglo II a.C., del que nos ha llegado un sólo fragmento proveniente del cp. 86.

4Q208 (4QEn$^{g}$) es un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C., del que nos han llegado tres fragmentos, uno de ellos muy grande con restos de tres columnas consecutivas, conserva restos de los cps. 91-94 que provienen de la *Epístola de Henoc*.

El Tomo IV de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984) contiene una traducción al castellano y una amplia introducción tanto del texto etiópico (F. Corriente y A. Piñero) como de los fragmentos arameos (E. Martínez Borobio). También existe en castellano un presentación crítica de los principales estudios aparecidos sobre los fragmentos qumránicos: F. García Martínez, «Estudios Qumránicos 1975-1985: Panorama Crítico (I)», *EstBíbl* 45 (1987), 127-192.

## F. El Libro de los Gigantes

Edición preliminar: J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).

Sabíamos que en la antigüedad había existido un *Libro de los Gigantes*, puesto que su título es mencionado por G. Syncellus y porque el decreto Gelasiano lo menciona entre los libros apócrifos. Sabíamos igualmente que Mani había compuesto un *Libro de los Gigantes*, inspirado muy probablemente en el antiguo apócrifo, al que aluden frecuentemente los escritos maniqueos. Pero tanto el antiguo apócrifo como la obra maniquea se habían perdido, por lo que ignorábamos su contenido concreto. La situación cambió gracias al descubrimiento de una gran colección de textos maniqueos hallada en Turfán (en Irán) entre los que se encontraban restos de siete manuscritos que contenían parte de la traducción del libro de Mani al sogodio, uygur y persa medio, así como dos resúmenes de la obra maniquea. Aunque se trataba de fragmentos aislados y de pequeña extensión, estos manuscritos permitieron reconstruir las grandes líneas de la obra de Mani y obtener a través de ella una idea global del apócrifo en el que Mani se había inspirado. Gracias a estos nuevos elementos, Milik pudo reconocer cuatro o cinco manuscritos hallados en la cueva 4 como copias del libro apócrifo perdido, y atribuyó a la misma composición otros cuatro manuscritos más muy fragmentarios provenientes de las cuevas 1, 2 y 6 y publicados previamente como correspondientes a obras no identificadas.

Tanto los manuscritos maniqueos como los manuscritos arameos provenientes de Qumrán nos han llegado en forma aislada y muy fragmentaria, por lo que el orden respectivo y su integración en el supuesto original es incierto y necesariamente hipotético. Tampoco podemos saber qué parte o partes de la obra se han perdido completamente sin dejar rastro alguno en las distintas copias recuperadas. A pesar de ello, el avance con relación al tiempo en el que únicamente conocíamos la existencia y el título de la obra es considerable.

A juzgar por los elementos conservados en Qumrán, podemos concluir que el *Libro de los Gigantes* perdido contenía un resumen del *Libro de los Vigilantes*, establecía en detalle su descendencia (los gigantes) cuyas nombres y acciones relataba y distinguía entre el castigo infligido a 'Azazel y el reservado a Semihaza. La obra narraba algunas de las acciones de los gigantes anteriores a su encarcelamiento y contaba en detalle las discusiones de Semihaza y de

los gigantes prisioneros, incluyendo los dobles sueños de dos de estos gigantes 'Ohyah y de Hahyah. Estos sueños dieron lugar a una doble embajada de Mahaway a Henoc para pedirle su interpretación. El libro contenía igualmente las respuestas de Henoc dando la interpretación de los sueños, amonestando a los gigantes y alabando a Dios. Otros elementos que encontramos en la obra maniquea, pero de los que no han quedado huellas en los textos arameos de Qumrán eran los de las luchas del gigante 'Ohyah con el monstruo Leviatán y con Mahaway, otros combates entre gigantes, la separación de hombres y gigantes, el encadenamiento de los hombres en ciudades reservadas para ellos, y la destrucción final de los gigantes por los ángeles.

Si se tiene en cuenta que en una parte de los fragmentos los gigantes están en libertad y pueden ejecutar libremente sus acciones, mientras que en otros fragmentos los gigantes se hallan prisioneros, podemos distinguir cuatro partes en la obra original: un resumen del *Libro de los Vigilantes*, una parte en la que se narraban las acciones de los gigantes antes de su encarcelamiento, una parte en la que se relataban los discursos y los sueños de los gigantes encarcelados y las embajadas a Henoc para que interprete estos sueños, y una plegaria de Henoc con la que se podía haber concluido la obra.

Visto el estado en el que los materiales nos han llegado es inútil el intentar precisar los orígenes de la obra y la fecha de su composición. El gran número de copias y su hallazgo en diversas cuevas nos prueban la popularidad de la obra en Qumrán, aunque la obra no contiene elementos que permitan atribuirle un origen qumránico. La dependencia evidente del *Libro de los Vigilantes*, y la datación tardía de todas las copias encontradas, apuntan simplemente a una composición en el siglo II a.C. de la obra independiente. Lo único que sabemos con certeza es que a mediados del siglo I a.C. el *Libro de los Gigantes* había sido unido a otras composiciones henóquicas en la compilación conservada en 4Q203-204 y tal vez (aunque los fragmentos no han sido identificados) en 4Q205.

A continuación describimos brevemente los 9 manuscritos atribuidos a esta composición:

1Q23 (1QGiants[a]) es un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. del que nos han llegado 31 fragmentos, pero tan pequeños que no nos dicen apenas nada. Publicado como un apócrifo no identificado, su pertenencia al *Libro de los Gigantes* parece asegurada por la mención en el frag. 27 de uno de los gigantes, Mahaway, el hijo de Baraq'el, y por la correspondencia de las dos agrupaciones de diversos fragmentos con restos de la obra maniquea.

1Q24 (1QGiants[b]) es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que se nos han conservado 8 fragmentos. Fue publicado como un apócrifo relacionado con el libro de Henoc y ha sido atribuido posteriormente al *Libro de los Gigantes*. Pero los fragmentos conservados no contienen ningún elemento explícito que permita la identificación. En realidad, el manuscrito no contiene nada aprovechable.

De 2Q26 (2QGiants) sólo nos ha llegado un pequeño fragmento con restos de cuatro líneas, en una escritura de comienzos del siglo I d.C. Publicado originalmente como restos de un ritual no identificado, su pertenencia al *Libro de los Gigantes* es muy probable. El fragmento menciona el hecho de introducir y de sacar luego del agua una tableta, y parece corresponder a uno de los sueños de 'Ohyah en el texto maniqueo, en el que es arrojada al agua una tableta en la que están escritos unos signos misteriosos y que es interpretado por Henoc con relación al diluvio y a la salvación de Noé.

4Q203 (4QGiants[a]) forma parte, como ya hemos indicado, del mismo manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. que contenía varias de las composiciones henóqicas. 13 de sus fragmentos pertenecen al *Libro de los Gigantes*, aunque en su mayoría se trata de fragmentos muy pequeños. Conserva varios nombres de Gigantes y en los fragmentos más amplios puede leerse que Azael (frag. 7 i) ha sido ya castigado, mientras que 'Ohyah y Hahyah siguen aún en libertad, y que Henoc envía una segunda tableta a Semihaza, que se halla encarcelado, y en la que se recuerdan sus malas obras y se les anuncia el castigo.

4Q530 (4QGiants[b]) es un manuscrito, copiado en la primera mitad del siglo I a.C., del que nos han llegado 8 grandes fragmentos con restos de tres columnas consecutivas y otros 9 de dimensiones mínimas. El contenido de los grandes fragmentos concierne a un doble sueño de los gigantes 'Ohyah y Hahyah, que ellos mismos relatan, y que resulta en una doble embajada de Mahaway a Henoc para que interprete estos sueños así como en la interpretación dada por el Patriarca.

4Q531 (4QGiants[c]) es un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. del que nos han llegado unos 50 fragmentos, varios de ellos de buenas dimensiones. El fragmento más amplio (frag. 2) contiene restos de una conversación entre Semihaza y 'Ohyah posterior al sueño del gigante. Otros fragmentos nos proporcionan los nombres de los gigantes, entre los que se menciona a Ahiram y a Gilgamés.

4Q532 (4QGiants[d]) es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que nos han llegado seis fragmentos, largos y estrechos. Uno de ellos conserva restos de dos columnas, y otro parte de 14 líneas de texto, pero en ninguna de estas líneas se conservan más de dos palabras, por lo que no son utilizables.

4Q533 (4QGiants[e]) es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. del que nos han llegado 14 fragmentos, pequeños y de lectura

muy difícil. Su relación con el *Libro de los Gigantes* no es segura y se les designa también como «Pseudo Henoc».

6Q8 (6QGiants) es un papiro copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que se han conservado 32 fragmentos, sólo dos de los cuales son utilizables. Fue publicado como un apócrifo del Génesis, pero su pertenencia al *Libro de los Gigantes* parece segura puesto que el primer fragmento conserva parte de un diálogo entre 'Ohyah y Mahaway, y el segundo parte de un sueño de Hahyah mencionado en el libro maniqueo en el que un árbol de tres ramas (en el fragmento de tres raíces) es lo único que queda después de la destrucción del jardín y que es explicado por Noé con relación al diluvio y a la salvación de Noé y de sus hijos.

Una sola monografía ha sido dedicada hasta el momento al estudio del Libro de los Gigantes: J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the* Book of Giants *Traditions* (Monographs of the HUC 14) (Cincinnati 1992). Para un intento de reconstrucción de la obra original y de colocación en ella de los distintos fragmentos arameos recuperados, ver F. García Martínez, «The Book of Giants», en F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9) (Leiden 1992), 97-115.

## G. El Libro de Noé

Editio princeps: 1Q19: J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 84-86, 152, pl. XVI y J.C. Trever, «Completion of the Publication of Some Fragments from Qumran Cave I», *RQ* 5/18 (1965), 334, pl. VII.

Edición preliminar: 4Q534: J. Starcky, «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», *Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Mémorial du cinquantenaire 1914-1964* (Paris 1964), 51-66.

En la introducción al *Génesis Apócrifo*, a *Jubileos* y a los *Libros de Henoc*, hemos mencionado la existencia de un *Libro de Noé* al que los autores se refieren o emplean como fuente de determinadas tradiciones. El libro como tal se había perdido, tanto en su forma original (aparentemente en arameo), como en las traducciones al hebreo (ahora atestiguada en 1Q19) y al griego (a la que parece referirse la Cronografía de Syncellus), y únicamente nos era conocido por referencias indirectas o por el empleo que de él hacen las tres obras citadas. Pero entre los manuscritos encontrados en Qumrán, varios han sido considerados como posibles restos del original de esa obra perdida. Como se trata de fragmentos aislados y de poca extensión, para poder comprenderlos y poder situarlos en su contexto es necesario presentar primero las grandes líneas de la obra

perdida, aunque, por supuesto, esta reconstrucción del libro es necesariamente hipotética.

El *Libro de Noé* contendría los elementos siguientes (y en este orden):

– Una descripción de la caída de los Vigilantes y de sus consecuencias desastrosas para la humanidad, al nivel mítico de Gn 6,1-4 (es decir sin la introducción del motivo de los ángeles que enseñan a los hombres las artes y las ciencias), aunque mucho más amplia y desarrollada que en el texto bíblico y comprendiendo probablemente el mito de Leviatán y Behemot.

– Una descripción del nacimiento maravilloso de Noé, de las dudas que este nacimiento causa, y de la resolución de estas dudas gracias al recurso a Henoc que predice el futuro del niño.

– Una descripción detallada del héroe recién nacido hecha por otro personaje y de la historia futura del héroe en forma de predicción, en la que se acentúa su iniciación en la sabiduría ancestral, su conocimiento de todos los secretos, y su elección para ser salvado del castigo originado por los pecados de los ángeles caídos, es decir, del diluvio.

– Un relato autobiográfico de Noé de su vida antes del diluvio, incluyendo la predicción de éste.

– Un relato detallado del diluvio, de la salvación de Noé y de su familia, del sacrificio de Noé después del diluvio, y de la alianza que Dios establece con él, con una atención especial a las prescripciones que se deducen de esta alianza, como la prohibición de la sangre.

– La obra debía de terminar con las instrucciones de Noé a sus hijos, entre otras sobre el empleo de determinadas plantas, y la distribución de la tierra entre sus descendientes.

Es imposible precisar el origen y la fecha de composición de este *Libro de Noé*. Puesto que es utilizado por *1 Henoc*, *1QapGen* y *Jubileos*, debía ser ciertamente anterior, lo que nos remonta al siglo III a.C. Puesto que las obras en las que ha influido provienen de círculos apocalípticos, un origen dentro de esos círculos no tendría nada de extraño.

Los manuscritos provenientes de Qumrán que han sido considerados como provenientes de esta obra compuesta en arameo son los siguientes:

1Q19, es un manuscrito hebreo copiado a comienzos del siglo I d.C., del

que nos han llegado 21 fragmentos. La gran mayoría son de dimensiones mínimas, y únicamente tres ofrecen algo de texto. Los dos primeros tratan aparentemente de la caída de los ángeles; el tercero del nacimiento maravilloso de Noé y de las dudas que su apariencia gloriosa provoca. Dos pequeños fragmentos (13 y 15), unidos a distancia, podrían completar el final de la col. I del manuscrito siguiente.

4Q534, es un manuscrito arameo copiado a finales del siglo I a.C., del que se han recuperado varios fragmentos agrupados en dos columnas consecutivas. Otros pequeños fragmentos no han sido identificados. El manuscrito fue publicado como conteniendo un horóscopo del Mesías, puesto que describe en detalle determinadas marcas corporales del protagonista al que se designa como «elegido de Dios». Pero la comparación con otros horóscopos o textos fisiognómicos encontrados deja claro que en este manuscrito no se trata de predecir el futuro de acuerdo con las características físicas que presenta la persona como en los horóscopos, sino que el texto contiene la descripción de la apariencia física extraordinaria del protagonista al momento de su nacimiento seguida del anuncio de su futuro desarrollo. Y puesto que la columna siguiente contiene claras alusiones a la historia de los Vigilantes y del diluvio, la identificación del personaje misterioso descrito en la col. I con Noé se impuso rápidamente y fue aceptada incluso por el editor del fragmento.

4Q535, es un manuscrito arameo copiado a mediados del siglo I a.C. del que se han conservado 4 fragmentos, uno sólo de los cuales es algo grande. Los cuatro fragmentos conciernen el nacimiento de Noé, y el fragmento más grande conserva incluso el peso del niño en ese momento.

4Q536, es un manuscrito arameo copiado a mediados del siglo I a.C. del que nos han llegado tres fragmentos, uno de ellos bastante grande con restos de dos columnas, otro con restos de tres líneas que coincide con el frag. 3 de 4Q535, y un tercero con solo tres palabras. El fragmento mayor contiene parte de la descripción del desarrollo futuro del héroe y acentúa su conocimiento de los secretos y su salvación en el momento de la destrucción.

Para un intento de reconstrucción del *Libro de Noé* perdido, ver F. García Martínez, «4QMes. Aram. y el Libro de Noé», *Escritos de Biblia y Oriente* (= *Salmanticensis* 28), 1981, pp. 195-232.

## H. Libros de los Patriarcas

Hemos agrupado aquí la introducción a una serie de escritos muy fragmentarios que contenían diversas composiciones asociadas o atribuidas a distintos Patriarcas. Se trata de composiciones distintas unas de otras, escritas en su gran mayoría en arameo. Casi todas ellas se pueden considerar como pertenecientes al género

literario de «Testamento», incluso las designadas como «Visiones de Jacob» o «Visiones de Amram». Aunque una de esta composiciones, el *Testamento arameo de Leví*, está relacionada con el Testamento de Leví que forma parte de los *Testamentos de los XII Patriarcas* conservada en griego, es imposible saber con certeza cuál es la relación de estos otros testamentos de distintos patriarcas con esa composición pseudoepígrafa. Tampoco es posible precisar la fecha de composición o el medio ambiente de origen de estas composiciones. En sí mismas no presentan ninguna característica que permita clasificarlas como «sectarias», a excepción tal vez de la *Visiones de 'Amram*.

## *1. Visiones de Jacob (4Q537)*

Edición preliminar: M. Testuz, «Deux fragments inédits des manuscrits de la Mer Morte», *Semitica* 5 (1955), 37-38; J.T. Milik, «Ecrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoc à 'Amram», M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46) (París-Lovaina 1978), pp. 103-104.

Con este título se designan los restos muy pequeños de una composición aramea conocida por un solo ejemplar, 4Q537. Se trata de un manuscrito copiado a mediados del siglo I d.C. del que nos han llegado 25 fragmentos de dimensiones mínimas, la gran mayoría inutilizables. El protagonista no aparece nombrado explícitamente en los fragmentos conservados, pero el paralelo con Jubileos 32,21-22 y con una cita de la Oración de José (un apócrifo perdido, pero al que cita la Philocalia de Orígenes) sugieren que ese protagonista es el Patriarca Jacob, aunque no se puede excluir que el protagonista sea Leví y que estos fragmentos se hallen relacionados con el Testamento de Leví arameo (ver *infra)*. El frag. 1 (compuesto de tres fragmentos distintos) parece provenir de una visión en la que un ángel muestra a Jacob (o a Leví) las tablas celestes en las que está escrita toda su historia futura y en concreto la prohibición de construir un altar en Betel. Los otros fragmentos más que a una visión parecen corresponder a discursos que Jacob (o Leví) dirige a sus hijos, anunciándoles el futuro (que él ha podido conocer gracias a la revelación de las Tablas Celestes), y amonestándolos a mantenerse en el camino recto. Es decir, que tienen más bien el carácter de un Testamento, semejante al de los otros Testamentos que se ponen en boca de diversos Patriarcas.

## 2. *Testamento arameo de Judá (?) (3Q7, 4Q538)*

Editio princeps: 3Q7: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), p. 99, pl. XVIII.

Edición preliminar: 4Q538: J.T. Milik, «Ecrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoc à 'Amram», M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46) (París-Lovaina 1978), pp. 97-101, pl. I.

La existencia de un *Testamento arameo de Judá*, que habría servido de base al Testamento de Judá griego incluido en los *Testamentos de los XII Patriarcas*, ha sido postulada sobre la base de tres manuscritos distintos, dos hebreos y uno arameo. Pero la existencia de esta composición y su carácter de Testamento está muy lejos de haber sido probada.

El manuscrito más amplio, y el más importante de los tres, es 4Q538. Se trata de un manuscrito arameo copiado a mediados del siglo I a.C. del que nos han llegado dos fragmentos que se pueden unir a distancia y otros dos de dimensiones mínimas e inutilizables. Estos dos fragmentos tratan del encuentro de José con sus hermanos, por lo que el relato, que se halla en primera persona, se debe atribuir a uno de los hermanos de José, y el editor lo atribuye a Judá. Pero el nombre no se encuentra en los fragmentos conservados, y la expresión utilizada en la lín. 6: «se arrojó a mi cuello y me abrazó», parece más bien indicarnos que el protagonista es Benjamín, a quien el relato bíblico (Gn 45,14) atribuye una frase semejante. Los fragmentos conservados no permiten atribuir el carácter de «Testamento» a la composición de la que provienen, y mucho menos considerar esta obra como un «Testamento de Judá». Lo que nos ha llegado son simplemente algunos restos de una obra narrativa que reescribe el relato bíblico.

Otro de los manuscritos considerados como parte del Testamento arameo de Judá es 3Q7. Fue publicado entre los textos de carácter mal definido de la cueva 3 como «un apócrifo que menciona al ángel de la presencia». Se trata de una composición hebrea copiada a finales del siglo I a.C. de la que se han conservado seis fragmentos, cinco de los cuales no contienen ninguna palabra completa, y el otro únicamente la mención del «ángel de la presencia». Posteriormente, y mediante la ingeniosa combinación de los frag, 5 y 3 y de la lectura de letras fragmentarias, Milik ha propuesto considerar esta obra como una traducción hebrea del Testamento arameo de Judá y ha sugerido identificar estos dos fragmentos con el Testamento de Judá griego 25,1-2. Pero la incerteza de sus lecturas,

el hecho de que el «ángel de la presencia» aparece frecuentemente en *Jubileos* y en otras varias composiciones qumránicas, y la ausencia de relación entre esta obra hebrea y la composición aramea representada por 4Q538, nos impiden el aceptar estas sugerencias.

Aún menos fundamento tiene la adscripción de 4Q484 a ese supuesto Testamento arameo de Judá. De esta obra, copiada sobre papiro a mediados del siglo I d.C. nos han llegado 20 fragmentos, pero en tan mal estado que no contienen ni siquiera una palabra completa. No es posible saber si la obra estaba escrita en hebreo o en arameo, y mucho menos aún averiguar de qué trataba.

### 3. *Testamento arameo de José (4Q539)*

Edición preliminar: J.T. Milik, «Ecrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoc à 'Amram», M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46) (París-Lovaina 1978), pp. 97-101, pl. I.

La existencia de un Testamento arameo de José, que habría sido conocido y utilizado por el autor del Testamento de José incluido en los *Testamentos de los XII Patriarcas*, se puede considerar como razonablemente cierta, a pesar de que la evidencia es escasa. Esta evidencia se reduce a tres pequeños fragmentos de un manuscrito arameo copiado a mediados del siglo I a.C., 4Q539 (existen otros dos pequeños fragmentos de la misma obra que resultan ilegibles). El contenido de los dos fragmentos más grandes, agrupados a una cierta distancia y que forman nuestro frag. 2, muestra que se trataba de una composición en la que el protagonista se dirige en primera persona a sus descendientes y les relata el episodio que nos es conocido por Test. José 15-16. La alusión a los ismaelitas, al duelo de Jacob, a las (dos) minas, al esclavo y a las ochenta piezas, tienen su correspondencia en el testamento griego, y estas alusiones son demasiadas en tan poco texto como para poder ser explicadas como simples coincidencias; lo que nos permite identificar al protagonista de la obra con José y considerar los restos arameos como parte de un «Apócrifo sobre José». Igualmente concluyente es la presencia de Memfis en el pequeño fragmento, puesto que el nombre de la seductora de José, la esposa de Peteferes o Putifar únicamente nos había sido transmitido por el Test. de José griego. Y aunque los escasos elementos conservados no permiten probar que se trataba de un verdadero «Testamento», el estilo de exhortación y el empleo de la primera persona convienen perfectamente a ese género literario.

## 4. *Testamento arameo de Leví (1Q21, 4Q213-214, 4Q540-541)*

Editio princeps: 1Q21: J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 87-91, pl. XVII.

Ediciones preliminares:

4Q213: J.T. Milik, «Le Testament de Lévi en araméen: Fragment de la grotte 4 de Qumrân», *RB* 62 (1955), 398-406, pl. IV; M.E. Stone - J.C. Greenfield, «The Prayer of Levi», *JBL* 112 (1993), 247-266; M.E. Stone - J.C. Greenfield, «The First Manuscript of *Aramaic Levi Document* from Qumran (4QLevi$^a$ aram)», *Le Muséon* 107 (1994), 257-281.

4Q540-541: E. Puech, «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique, 4QTestLé-Vi$^{c-d}$ (?) et 4QAJa», *The Madrid Qumran Congress*. Volume II edited by J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (Leiden-Madrid 1992), pp. 449-502, pls. 16-21.

La existencia de una composición aramea cuyo protagonista era el Patriarca Leví, es cierta y está probada por las varias copias encontradas en Qumrán. Esta composición se hallaría representada por tres, o seis, o incluso ocho copias distintas (según se agrupen y dividan los manuscritos 4Q213 y 4Q214, y según se identifiquen las dos copias del texto aaronítico como provenientes de la misma composición levítica o de otro texto distinto cuyo protagonista también es Leví), aunque sólo de dos de ellas se han encontrado fragmentos que coinciden entre sí. Esta composición o estas dos composiciones tenían la forma literaria de un «Testamento» y se hallan de alguna forma relacionada con el Testamento de Leví griego contenido en los *Testamentos de los XII Patriarcas*.

Para comprender esta relación hay que tener en cuenta que el Testamento de Leví griego es un caso particular dentro de los *Testamentos de los XII Patriarcas*, por su contenido, por sus abundantes repeticiones, y sobre todo por el empleo abundante de materiales provenientes de una fuente que el autor resume y reedita profundamente. Esta fuente nos era parcialmente conocida gracias a las adiciones (en griego) conservadas en una de las copias de los *Testamentos de los XII Patriarcas*, el manuscrito *e* del siglo XI del Monte Athos designado como Koutloumous 39, y a los fragmentos arameos encontrados en la Geniza de El Cairo y conservados en la biblioteca de la Universidad de Cambridge (6 columnas) y en la Bodleian de Oxford (4 columnas), fragmentos que coinciden con una de las adiciones griegas.

Esta fuente es la que ahora poseemos, como composición autónoma, en los manuscritos procedentes de Qumrán designados como «Testamento Arameo de Leví». Y puesto que en esta composi-

ción autónoma el protagonista, Leví, se dirige en primera persona a sus descendientes, a los que amonesta y exhorta, y a los que relata sus visiones, sus plegarias, etc. podemos definir esta fuente autónoma como un verdadero «Testamento».

Los manuscritos en los que este «Testamento arameo de Leví» se nos ha conservado parcialmente son los siguientes:

1Q21: es un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. del que existen 60 fragmentos, pero tan pequeños que sólo dos son utilizables. Uno de ellos coincide con los fragmentos arameos de la Geniza que contienen una visión de Leví.

4Q213: es un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I a.C. del que nos han llegado 15 fragmentos, algunos bastante grandes. Varios de sus fragmentos coinciden con partes de los fragmentos arameos conservados en la Geniza; otros corresponden a las adiciones del manuscrito griego *e*, y otros más pueden ponerse en relación con el texto griego del Testamento de Leví que forma parte de los *Testamentos de los XII Patriarcas*. Los fragmentos conservados nos han transmitido buena parte de la plegaria de Leví y el comienzo de una visión del Patriarca después de la visita a su padre en Abel-Maim, las instrucciones a sus descendientes sobre las funciones sacerdotales y sobre la manera de ofrecer los sacrificios, y un gran exhortación de carácter sapiencial.

Los actuales editores prefieren dividir estos fragmentos entre tres copias distintas de la misma composición: 4Q213 (cinco fragmentos, cuatro de los cuales forman nuestro frag. 5), 4Q213a (la plegaria de Leví, nuestro fragmento 1, y aparentemente nuestros frag. 2 y 3) y 4Q213b (nuestro frag. 4 y cinco otros frags. de dimensiones mínimas). Pero vistas las características del manuscrito y la incerteza de su división en ejemplares distintos, preferimos considerar todos los fragmentos como parte de un mismo manuscrito.

4Q214: es un manuscrito de finales del siglo II a.C. del que nos han llegado diez fragmentos muy pequeños. Siete de ellos han sido agrupados en una columna, que correspondería al Testamento de Leví griego 9,11-14. El mayor de los fragmentos restantes contiene parte de la misma exhortación sapiencial conservada en el frag. 5 de 4Q213 y nos prueba que en realidad se trata de dos copias de la misma obra. También en este caso los actuales editores han dividido este manuscrito en dos, 4Q214 y 4Q214a, aunque sin indicar los motivos de esta división.

Otros dos manuscritos (4Q540-541) nos conservan bastantes restos de una composición cuyo protagonista es muy probablemente Leví y en el que un personaje cuyo nombre no se ha conservado (¿Jacob, un ángel?) revela a este protagonista, presentado como un sabio y un sacerdote, los sucesos futuros entre los que tiene una importancia especial una figura escatológica que es el Sumo Sacerdote de la era mesiánica. Esta composición tam-

bién se halla de alguna forma relacionada con el Testamento de Leví griego, aunque no presenta el tipo de correspondencias con las adiciones del manuscrito *e* ni con los textos de la Geniza que hemos encontrado en los manuscritos precedentes, y también contiene algunas de las características literarias del género literario de «Testamento» como la exhortaciones del protagonista a sus descendientes expresadas en primera persona, elementos sapienciales, etc., por lo que su designación como Testamento de Leví no parece infundada. Aunque, debido a la ausencia de correspondencias es imposible precisar si en realidad estos fragmentos provienen del mismo Testamento arameo de Leví o de otra composición semejante.

4Q540 es un manuscrito copiado a finales del siglo II a.C. del que se han conservado 3 fragmentos, uno sólo de los cuales es algo grande y podría estar relacionado con Test. de Leví griego 17,8-10. Este fragmento parece tratar de las calamidades futuras y de la futura función sacerdotal de un personaje que permanece impreciso.

4Q541 es un manuscrito copiado a finales del siglo II a.C. del que nos han llegado 24 fragmentos, aunque la gran mayoría de dimensiones mínimas. Los más importantes son el frag. 9 que describe la figura del Sumo Sacerdote escatológico, acentuando su función cultural, y que parece relacionado con el Test. de Leví griego 18.

Es imposible precisar con certeza la fecha de composición del original del *Testamento Arameo de Leví*, su medio ambiente de origen, e incluso la lengua en la que fue escrito. 4Q214 nos prueba que el original debía haber existido ya en el siglo II a.C. y si, como parece probable, la obra es conocida y empleada ya por el autor de *Jubileos*, una datación en la primera mitad del siglo II a.C. es inevitable. Aunque todas las copias de la obra conservadas son arameas, algunos autores han supuesto que el original había sido escrito en hebreo. Esto explicaría el empleo que *Jubileos* (una composición hebrea) hace de la obra y la cita en hebreo de la misma que se encuentra en CD IV, 16-17, así como algunos hebraísmos que aparecen en el texto arameo de las distintas copias; pero estos hechos se pueden explicar igualmente en la hipótesis de un original arameo, hipótesis favorecida por el hecho de que entre los manuscritos de Qumrán no ha sido hallado ninguno que se pueda aducir como prueba de ese supuesto original hebreo. En cuanto al medio de origen podemos señalar la presencia del dualismo «luz-tinieblas», la atribución a Leví de la «realeza del sacerdocio» y los indicios de un doble mesianismo, elementos familiares del pensamiento qumránico. Y puesto que, como hemos indicado, el origen de la composición se remonta a un período anterior al de la instalación de la Comunidad en Qumrán, parece lo más lógico situar sus orígenes en

los círculos sacerdotales de los que más tarde surgirá el grupo qumránico.

En el Tomo V de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1987), hay una traducción castellana con introducción (A. Piñero) del *Testamento de los Doce Patriarcas* (griego) con un apéndice que incluye la traducción de uno de los fragmentos de 4Q213 y de los fragmentos arameos de la Geniza.

## 5. *Testamento de Neftalí (4Q215)*

Edición preliminar: G. W. Nebe, «Das hebräische Testament Naphtali (4Q215)», *ZAW* 106 (1994), 315-322.

Dos grandes fragmentos con restos de dos columnas casi completas y otros tres fragmentos muy pequeños de un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C. nos han conservado parte de una composición hebrea designada como «Testamento de Neftalí». La primera columna contiene una genealogía de Balá, la madre de Neftalí, y narra el nacimiento de Dan y Neftalí. Ambos elementos se encuentran en el Testamento de Neftalí griego aunque el texto de ambas composiciones no es idéntico, y el texto griego narra primero el nacimiento y a continuación proporciona la genealogía de Balá. Parece claro que ambos textos están relacionados, pero la naturaleza exacta de la relación entre esta composición hebrea y el testamento griego es difícil de precisar; es muy posible que la obra hebrea haya sido conocida por el autor del Test. de Neftalí griego que la ha empleado como una de sus fuentes. Pero este autor ha empleado igualmente otras fuentes para las visiones que relata, como prueban los paralelos que presenta con una composición hebrea medieval designada como *Testamento Hebreo de Neftalí*, que nos es conocida en dos recensiones distintas. La composición qumránica no tiene en las partes conservadas ningún elemento común con este *Testamento Hebreo de Neftalí*, por lo que no se puede afirmar que ella haya sido la fuente común a ambos escritos.

La segunda columna del escrito qumránico describe el final de los tiempos de manera semejante a la 1QS IV, 18ss. y contiene las mismas ideas deterministas y dualistas conocidas por otros escritos qumránicos. Este contenido y el empleo de expresiones comunes con otros escritos qumránicos en los otros tres pequeños fragmentos, permitirían postular un origen qumránico para la composición. Las partes conservadas no contienen los elementos formales más característicos de los Testamentos, como las exhortaciones a los

descendientes, pero el paralelo con el Tes. de Neftalí griego justifica el título que ha sido dado a la composición.

### 6. *Testamento arameo de Qahat (4Q542)*

Edición preliminar: E, Puech, «Le Testament de Qahat en araméen de la grotte 4 (4QTQah)», *RQ* 15 (1991), 23-54.

Un gran fragmento con restos de dos columnas y dos fragmentos pequeños de un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo II a.C. nos han transmitido parte de una composición aramea que contiene el «Testamento» o discurso de adiós de Qahat, el hijo de Leví, dirigido a su hijo 'Amram y a su descendencia, compuesto a la manera del *Testamento de Leví arameo* del que parece depender y en el que ciertamente se inspira. En este discurso en primera persona, el Patriarca exhorta a sus descendientes a mantenerse fieles a la heredad recibida, subrayando la importancia de la descendencia levítica a la que se encomienda la custodia de los escritos ancestrales. El texto conservado atestigua la presencia del mismo dualismo «luz-tinieblas» que encontramos en las *Visiones de 'Amram* y en el *Testamento Arameo de Leví*, así como la misma valoración de Leví, por lo que su composición se debería atribuir a los mismos círculos pre-qumránicos. El arameo de las partes conservadas contiene un número desproporcionado de hebraísmos, lo que sugiere, o que se trata de una traducción del hebreo, o que el autor de la obra aramea escribe en un ambiente bilingüe y no domina completamente el arameo.

### 7. *Visiones de 'Amram (4Q543-548)*

Edición preliminar: J.T. Milik, «4QVisions de 'Amram et une citation d'Origène», *RB* 79 (1972), 77-99.

Otro de los «Testamentos» de uno de los descendientes de Leví es la obra conocida como *Visiones de 'Amram*. Esta composición, escrita en arameo, se halla representada por cinco o seis ejemplares, varios de los cuales contienen fragmentos que se corresponden entre sí indicándonos que se trata de copias de un mismo escrito. 'Amram, hijo de Qahat y padre de Aarón, en su lecho de muerte, narra su historia a su hijos, en primera persona, y les revela una visión que tuvo cuando estaba ocupado en la construcción de las tumbas de los patriarcas en Hebrón y no pudo regresar a Egipto a causa de la guerra entre Egipto y Canaán. En esta visión dos ángeles luchan por la posesión del alma del patriarca, que describe su apariencia y

detalla sus funciones en la lucha entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Otros fragmentos de la composición parecen contener instrucciones dadas a Aarón concernientes al culto, así como amonestaciones a sus descendientes que incluyen la promesa de la liberación final. La obra presenta todas las características del género literario de «Testamento», y podría igualmente ser designada como «Testamento de 'Amram».

El original de la obra se remonta por lo menos a mediados del siglo II a.C. Su autor conoce y emplea el Testamento de Leví arameo, y presenta de manera mucho más acentuada el pensamiento dualista de ese escrito, un dualismo del mismo tipo que el dualismo que encontramos en los escritos qumránicos sobre los que parece haber influido profundamente. El origen de la composición debe por lo tanto ser buscado, si no dentro de la comunidad de Qumrán, al menos dentro de los círculos de los que la comunidad proviene. Los manuscritos en los que se conservan son los siguientes:

4Q543 (4Q'Amram$^{a}$) es manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. del que nos han llegado más de 50 fragmentos, aunque la gran mayoría de dimensiones mínimas e inutilizables. El mayor fragmento contiene el comienzo de la composición, a la que se hallaba atada una hoja de protección que se ha perdido.

4Q544 (4Q'Amram$^{b}$) es el manuscrito más antiguo de la obra, copiado a mediados del siglo II a.C. Se nos han conservado tres fragmentos, dos de ellos bastante grandes, en los que se describe en detalle la lucha de Melchiresa'a, el jefe de las fuerzas del mal, con el jefe de las fuerzas del bien angélicas por la posesión del alma de 'Amram.

4Q545 (4Q'Amram$^{c}$) es un manuscrito, copiado con una bella escritura de finales del siglo I a.C., del que se nos han conservado 13 fragmentos, dos de los cuales provienen del comienzo de la composición y permiten comprender el cuadro narrativo en el que se sitúa la visión.

4Q546 (4Q'Amram$^{d}$) es un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. del que nos han llegado 25 fragmentos, pero todos ellos de pequeñas dimensiones.

4Q547 (4Q'Amram$^{e}$): un manuscrito de escritura bastante irregular y difícil de fechar, pero que podría ser de la segunda mitad del siglo II a.C. Se han conservado 7 fragmentos, tres de ellos con instrucciones sobre material del culto.

4Q548 (4Q'Amram$^{f?}$): 17 fragmentos, dos bastante grandes, de un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C., podrían pertenecer a otra copia de la misma composición. La temática es semejante, con la misma división entre buenos y malos, pero los fragmentos conservados no ofrecen correspondencias con los otros manuscritos.

### 8. *Hur y Miriam (4Q549)*

Otra composición aramea relacionada con los Patriarcas es la representada por un fragmento de buenas dimensiones y otro de dimensiones mínimas, únicos restos de una obra aramea copiada a mediados del siglo I a.C. Su contenido refleja el interés por la genealogía sacerdotal, la misma que encontramos al comienzo de las *Visiones de 'Amram*, y que amplia y desarrolla los datos proporcionados por Ex 6. El fragmento conservado es de tipo narrativo.

### 9. *Exposición sobre los Patriarcas (4Q464)*

Edición preliminar: M.E. Stone - E. Eshel, «An Exposition on the Patriarchs (4Q464) and Two other Documents (4Q464[a] and 4Q464[b])», *Le Muséon* 105 (1992), 243-264.

11 fragmentos, en su mayoría de dimensiones mínimas, han sido atribuidos a una composición hebrea en relación con los Patriarcas. El manuscrito ha sido copiado a finales del siglo I a.C. Los restos conservados tratan de Abraham, Isaac, Jacob y tal vez de José. En cuanto se puede deducir del fragmento más amplio, en el que aparece una formula de introducción de cita y el término *pesher*, la composición no estaba destinada a reelaborar los relatos bíblicos ampliándolos con otros elementos, sino a interpretarlos dentro de una perspectiva escatológica; así, por ejemplo, el frag. 3 I parece invertir la situación de confusión de lenguas del episodio de la torre de Babel en una situación al final de los tiempos en la que todos los pueblos «tendrán una lengua pura» y «hablarán la lengua santa» (el hebreo).

## I. Pseudo-Moisés

La figura de Moisés como legislador o como profeta ocupa un lugar central dentro del desarrollo de la literatura parabíblica. No es, pues, extraño que en Qumrán hayan aparecido diversos escritos en los que él es el protagonista. Presentamos a continuación los restos de estos diversos escritos.

### 1. *1QPalabras de Moisés (= 1QDM = 1Q22)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 91-97, pls. XVIII-XIX.

Los restos de este escrito son muy numerosos, unos 50 fragmentos, pero desgraciadamente todo ellos son muy fragmentarios.

Se ha recuperado un solo ejemplar de la composición escrita en hebreo; se trata de un manuscrito copiado a comienzos del siglo I a.C. El editor ha conseguido agrupar 38 fragmentos en cuatro columnas sucesivas del comienzo de la composición. Después de una introducción en la que se fija la fecha del suceso y de un discurso divino dirigido a Moisés que ocupa la mayor parte de la columna I, siguen la exhortación de Moisés a Eleazar y a Josué a mantenerse fieles a los preceptos divinos y los discursos del mismo Moisés a los israelitas en los que se les ordena que nombren hombres sabios para que les expliquen todos los preceptos de la Ley, y a continuación se pasa a detallar estos preceptos. La parte conservada concierne los preceptos sobre el año sabático y sobre la fiesta de las expiaciones, cuyo origen es puesto en relación con el hecho de que la marcha por el desierto se terminó el día 10 del séptimo mes.

El estilo y forma de la obra es muy semejante al de *Jubileos*, aunque inspirándose en Deuteronomio en vez de en Génesis, hasta el punto de que el editor propone designarla como «Pequeño Deuteronomio», en paralelo al título griego de *Jubileos* que es el de «Pequeño Génesis». Es imposible precisar el origen o la fecha de composición de la obra. Pero el detalle sobre la fecha de la fiesta del *Yom Kippur*, que sólo es comprensible dentro del sistema de calendario empleado por *Jubileos* y por la comunidad qumránica, nos orienta hacia los mismos círculos en los que se redacta *Jubileos* y de los que surgirá la comunidad qumránica.

## 2. *Liturgia de las tres lenguas de fuego (1Q29, 4Q376)*

Editio princeps: 1Q29: J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 130-132, pl. XXX.

Edición preliminar: 4Q376: J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran. 4Q375, 4Q376, and similar works», L. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scroll* (JSP 8) (Sheffield 1990), 221-256.

De esta composición redactada en hebreo se nos han conservado dos copias provenientes respectivamente de la cueva 1 y de la cueva 4. De la primera, 1Q29, un manuscrito copiado a comienzos del siglo I d.C., poseemos 17 fragmentos, la mayoría de dimensiones mínimas. De la segunda, 4Q376, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., tenemos una tira de cuero con restos de tres columnas consecutivas, pero con sólo tres líneas por columna.

Los dos primeros fragmentos de 1Q29 y la col. II de 4Q376 describen una ceremonia en la que un sacerdote (que no puede ser otro que el Sumo Sacerdote) sale del interior del santuario en medio de lenguas de fuego y emplea la piedra derecha (1Q29) y la piedra izquierda (4Q376), es decir los «urim» (4Q376) y «tummin» para realizar un juicio (4Q376), que podría perfectamente ser el juicio del falso profeta que incita a la rebelión, juicio al que parece aludir 1Q29 y que es descrito en detalle en 4Q375. Es decir, que esta composición indicaría el empleo alternativo de las dos piedras del pectoral del Sumo Sacerdote con fines oraculares y que mediante su centelleo confirman el origen divino de la decisión del Sumo Sacerdote. Este empleo no aparece en la Biblia, pero está atestiguado por Flavio Josefo –que señala su utilización precisamente en el caso del juicio del falso profeta y durante las batallas–, quien además precisa al tratar de esas piedras que: «la que estaba colocada sobre el hombro derecho comenzaba a brillar y de ella salía una luz, visible incluso para los más alejados, de la cual la piedra antes no tenía traza alguna» (*Ant* 3, 214-215 y 216-218).

La col. III de 4Q376 describe las funciones militares del Príncipe de toda la Congregación, una figura de claro carácter mesiánico en los textos de Qumrán, pero que aquí no parece hallarse en un contexto escatológico, aunque el frag. 13 de 1Q29 podría orientarnos hacia ese contexto. Los otros fragmentos de 1Q29 parecen contener exhortaciones dirigidas al pueblo, de estilo deuteronomístico.

Aunque el nombre de Moisés no aparece en ninguno de los dos manuscritos, la imitación del estilo del Deuteronomio, la forma de dirigirse a los hijos de Israel en segunda persona y de referirse a Dios en tercera persona, y el hecho de que la composición incluya nuevas leyes presentadas como bíblicas, autoriza a considerar la obra como «mosaica». Es más, no se puede excluir el que la obra de la que provienen estas dos copias sea en realidad la misma composición mosaica cuyo comienzo se nos ha conservado en 1Q22, y es incluso muy posible que 4Q375 nos haya proporcionado también otras partes de la misma composición; pero aunque los elementos recuperados no permiten demostrar concluyentemente esta hipótesis.

### 3. *Apócrifos de Moisés*

#### a) *4QApócrifo de Moisés A (4Q374)*

Edición preliminar: C.A. Newsom «4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition», en E. Dimant - U. Rappaport (eds.), *The*

*Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10) (Leiden-Jerusalén 1992), 40-52.

Un manuscrito copiado a finales del siglo I a.C., del que nos han llegado 16 fragmentos, uno solo de los cuales es de buenas dimensiones, nos ha transmitido restos de otra composición redactada en hebreo que contenía discursos o exhortaciones sobre las tradiciones del éxodo y de la conquista de la tierra. El nombre de Moisés no aparece en los fragmentos conservados, pero uno de los pequeños fragmentos emplea la expresión «intermediario para tu pueblo», que podría perfectamente referirse a él. De todos modo, esta composición no parece estar relacionada con las otras obras pseudo-mosaicas.

### *b) 4QApócrifo de Moisés B (4Q375)*

Edición preliminar: J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran. 4Q375, 4Q376, and similar works», L. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scroll* (JSP 8) (Sheffield 1990), 221-256.

Un pequeño manuscrito de 7 cm. con 9 líneas por columna, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., y del que sólo se nos han conservado dos fragmentos, nos proporciona algunos restos de una obra hebrea (que podría ser la misma representada por *Las Palabras de Moisés* y por la *Liturgia de las tres lenguas de fuego*). En un lenguaje puramente deuteronomístico, el autor describe el ritual mediante el cual el Sumo Sacerdote deberá juzgar a un falso profeta que dispone del apoyo de toda su tribu. Este ritual no se ha conservado completamente, pero es claramente distinto del prescrito en Dt 13 y Dt 18 para casos semejante. El culpable debe ser llevado ante el Sumo Sacerdote que es quien realiza el juicio. Este juicio comienza con un sacrificio expiatorio, semejante al del «día de las expiaciones», y comprende la entrada del sacerdote en la tienda de la reunión en la que se contiene el arca de la alianza y el estudio de las normas de la ley antes de salir para presentar su juicio a la asamblea. Si en realidad esta obra era la misma que las otras, el ritual se completaría con el empleo de los «urim y tummin» del pectoral del Sumo Sacerdote que con su centelleo confirmarían el origen divino del juicio anunciado por el Sumo Sacerdote.

## 4. *4QPseudo-Moisés (4Q385a, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389)*

Entre los fragmentos atribuidos originalmente a una composi-

ción pseudoepígrafa designada como *Pseudo-Ezequiel*, han sido reconocidas posteriormente varias copias de un composición pseudomosaica, consistente fundamentalmente en un discurso divino dirigido a Moisés (cuyo nombre aparece en alguno de los pequeños fragmentos atribuidos a esta composición) en el que se detalla el trascurso de la historia del pueblo. De esta composición redactada en hebreo se han identificado cuatro ejemplares con correspondencias entre sí, copiadas todos ellos en la segunda mitad del siglo I a.C. Aparentemente esta obra no tiene nada en común con las otras obras mosaicas mencionadas previamente. Ni la atribución exacta de fragmentos a las distintas copias, ni su distinción de los fragmentos de la misma escritura atribuidos a la composición designada como *Pseudo-Ezequiel* y a la designada como *Pseudo-Jeremías*, nos parecen claras, por lo que nos resulta imposible precisar el contenido detallado de cada una de esas copias o las características generales de la composición. Los dos fragmentos más amplios de 4Q387a contienen una promesa divina (en primera persona) de la liberación del pueblo después de un período de iniquidad de diez jubileos, y una promesa de la destrucción de Egipto; el mayor fragmento de 4Q388a anuncia igualmente la destrucción de Egipto como resultado de la alianza divina con Abraham, Isaac y Jacob; el único fragmento aprovechable de 4Q389, anuncia la pérdida de la tierra y el exilio del pueblo como consecuencia de sus culpas y del haberse alejado de Dios.

## 5. *4QPseudo-Moisés apocalíptico (4Q390)*

Edición preliminar: D. Dimant, «New Light From Qumran in the Jewish Pseudepigrapha - 4Q390», *The Madrid Qumran Congress*. Volume II edited by J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner (Leiden-Madrid 1992), pp. 405-448, pls. 24-25.

La obra contenida en los fragmentos de este manuscrito es considerada como una copia más del *Pseudo-Moisés*. Pero puesto que el manuscrito, copiado en la primera mitad del siglo I d.C. no presenta ninguna correspondencia con los otros y su contenido es claramente distinto, lo hemos situado aparte, como composición independiente. Como las otras obras pseudo-mosaicas, también esta ha sido redactada en hebreo.

De este manuscrito nos han llegado dos grandes fragmentos y otros cuatro de dimensiones mínimas. Contienen un discurso divino que traza un gran panorama del desarrollo de la historia santa

dividida en distintos períodos que son designados como semanas de años, jubileos y bloques de setenta años. Todos estos períodos están caracterizados por el predominio del mal, la infidelidad a la alianza y toda clase de crímenes, y sobre todo por la actuación de Belial y de sus ángeles de destrucción. Puesto que no poseemos ni el comienzo ni el final de este panorama histórico y ni siquiera estamos seguros del orden respectivo de ambos fragmentos, no podemos determinar la secuencia histórica a la que se refiere el autor. La única alusión clara es la del retorno del exilio, la reconstrucción del Templo y la reforma de Esdras del frag. 1. Este panorama histórico es semejante a los que encontramos en diversos apocalipsis y al comienzo del *Documento de Damasco*.

A diferencia de los otros ejemplares supuestamente provenientes de la misma composición, en los que no encontramos elementos que permitan determinar su origen, la obra representada por 4Q390 contiene expresiones e ideas que se hallan muy cercanas de las que encontramos en los textos que se pueden atribuir a la comunidad de Qumrán o de los que provienen del grupo que ha dado origen a la comunidad. Por lo que la creación de la obra en esos círculos parece el contexto más apropiado para su redacción.

### 6. *2QApócrifo de Moisés (?) (2Q21)*

Editio princeps: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 79-81, pl. XV.

Un solo fragmento de un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. contiene el final de una sección narrativa y el comienzo de una plegaria de Moisés que parece modelada conforme a sus plegarias de intercesión por el pueblo en Dt 9. Aunque el nombre de Moisés no se ha conservado, la atribución del fragmento a una composición «mosaica» parece razonable. La obra fue redactada en hebreo.

## J. Pseudo-Josué (Salmos de Josué) (4Q378-379)

Edición preliminar: C. Newsom, «The 'Psalms of Joshua' from Qumran Cave 4», *JJS* 39 (1988), 56-73, pl. 1.

La existencia de la composición designada como *Salmos de Josué* nos era conocida por una cita de la misma que se halla en 4Q175, junto con las citas de otros textos bíblicos. Esta obra parece ser una re-escritura de la historia de Josué, que remodela la fi-

gura del protagonista con los rasgos de la figura de Moisés. La obra fue escrita en hebreo. En los fragmentos conservados las secciones narrativas son muy escasas; el material conservado está compuesto en su mayor parte por discursos, plegarias, exhortaciones, maldiciones, etc. La obra nos es conocida por dos copias: 4Q378, un manuscrito copiado a mediados del siglo I d.C. del que nos han llegado 27 fragmentos, y 4Q379, un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. del que se han conservado 41 fragmentos. El primer manuscrito parece provenir del comienzo de la composición y en él se pueden reconocer alusiones a la muerte de Moisés, al duelo que por él se hace, al traspaso de poderes a Josué y al discurso que prepara la entrada en la tierra prometida que es descrita con ayuda de Dt 8, 7-9. El segundo manuscrito nos ha conservado partes posteriores de la obra; describe el paso del Jordán fijando exactamente la fecha del suceso dentro de un esquema de Jubileos y situándolo en un año jubilar, y la destrucción de Jericó con la maldición sobre quien reconstruya la ciudad. Los fragmentos recuperados de ambos manuscritos no ofrecen correspondencias entre sí, por lo que no poseemos la prueba definitiva de que ambos manuscritos sean copias de la misma composición, aunque ésta es la explicación más razonable de las semejanzas de estilo, contenido y manera de combinar y reutilizar distintos textos bíblicos más cercanos al texto de la LXX que al texto masorético.

Aunque la datación de los dos manuscritos no nos remonta más allá de mediados del siglo I a.C., el original es ciertamente más antiguo, puesto que el manuscrito en el que es citado (4Q175) es un manuscrito de comienzos del siglo I a.C., y puesto que en ese manuscrito es citado junto con Dt y Nm como una composición autoritativa, debemos suponer que en esa época la obra había circulado ya lo suficiente como para adquirir la autoridad de la que gozaba, lo que nos sugiere que había sido compuesta en la primera mitad del siglo II a.C. El empleo de un sistema semejante al de *Jubileos* para fechar los acontecimientos y su aceptación como obra autoritativa por la comunidad de Qumrán nos llevan a concluir que la composición tuvo su origen en los círculos de los que proviene la comunidad.

## K. Pseudo-Samuel

### *1. 4QVisiones de Samuel (4Q160)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 9-11, pl. III.

Con este título, ciertamente inadecuado, fue publicada una composición hebrea que reescribe el texto bíblico incorporándole oraciones y discursos y que tiene como protagonista a Samuel. Se nos ha conservado una sola copia, 4Q160, un manuscrito copiado con una bella escritura de finales del siglo II a.C. del que nos han llegado 7 fragmentos. El primero parafrasea 1 Sm 3,14-17, presentando a Samuel en tercera persona y relatando un diálogo entre Samuel y Elí; el frag. 7 por el contrario es autobiográfico y está redactado en primera persona, lo mismo que la plegaria de Samuel contenida en los frag. 3-5.

### 2. *6QApócrifo de Samuel-Reyes (6Q9)*

Editio princeps: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 119-123, pls. XXIV-XXV.

Otra obra, aparentemente del mismo tipo que la precedente, copiada sobre papiro en la primera mitad del siglo I a.C., parece inspirarse en los relatos de Samuel-Reyes y Crónicas. Desgraciadamente, casi ninguno de los 72 fragmentos conservados contiene suficiente texto como para darnos una idea precisa del contenido. Se trata en todo caso de una composición en hebreo.

## L. 4QPseudo-Jeremías (4Q385b, 4Q387b, 4Q389a)

Como en el caso de *4QPseudo-Moisés*, varios de los fragmentos originalmente atribuidos a la composición pseudoepigráfica designada como *Pseudo-Ezequiel* han sido posteriormente considerados como provenientes de una composición apócrifa centrada sobre la figura de Jeremías y que contendría relatos, discursos, diálogos, etc. del profeta a quien se menciona explícitamente. La obra fue redactada en hebreo y de ella han sido identificadas cinco posibles copias, aunque sin correspondencias entre sí y con muy pocos elementos aprovechables. Ninguno de estos manuscritos contiene elementos que nos permitan precisar le fecha de composición o su medio ambiente de origen.

El ejemplar más amplio y mejor conservado es 4Q385b, un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. Las dos columnas de 4Q385b presentan a Jeremías en dos situaciones completamente distintas; en la primera columna, Jeremías instruye a los desterrados en Babilonia, hecho que no se menciona en el texto

bíblico, pero que ocupa un lugar prominente en los relatos extrabíblicos sobre el profeta contenidos en los *Paralelipomena* de Jeremías y en el *2 Baruch*; en la segunda columna, Jeremías se halla en Egipto y se dirige a los allí exilados para transmitirles el mensaje divino.

## M. 4QPseudo-Ezequiel (4Q385, 4Q386, 4Q387, 4Q388)

Ediciones preliminares: 4Q385: J. Strugnell-D. Dimant, «4QSecond Ezekiel», *RQ* 13 (1988), 54-58, pl. II. D. Dimant, «The Merkaba Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)», *RQ* 14 (1990), 331-348; D. Dimant, «A Quotation From Nahum 3:8- 10 in 3Q385 6», *The Bible in the Light of Its Ancient Interpreters. Sarah Kamin Memorial Volume*, Edited by Sara Japhet (Jerusalén 1994), 31-37 (en hebreo).

Una composición pseudoepígrafa escrita en hebreo y previamente desconocida; contiene varias de las visiones del profeta Ezequiel, la explicación de estas visiones revelada por Dios al profeta, y un panorama de la historia santa, igualmente revelado por Dios a Ezequiel y semejante a los que encontramos en otros apocalipsis; todos estos elementos se hallan situados en un cuadro narrativo autobiográfico, en el que Ezequiel se refiere en pretérito a los hechos anteriores a él y en futuro a los hechos que le son posteriores. Entre estas visiones se encuentran varias, como la visión del carro divino (Ez 10) o la de los huesos secos (Ez 37), que proceden del texto bíblico. La explicación de las visiones está dada en forma de diálogos entre Dios y el profeta, semejantes a los que se encuentran en apocalipsis más tardíos como *IV Esdras* y *2 Baruc*, y modifican profundamente el significado original.

Las dos principales copias de esta obra, 4Q385 y 4Q386, son ambas de la segunda mitad del siglo I a.C. De 4Q385 se han conservado 7 fragmentos, tres de ellos bastante grandes. De 4Q386, un solo fragmento con restos de tres columnas consecutivas. De 4Q387 sólo se han conservado tres pequeños fragmentos que corresponden a las otras dos copias, y de 4Q388 ocho fragmentos igualmente pequeños.

## N. Pseudo-Daniel

### *1. 4QPseudo-Daniel (4Q243-245)*

Edición preliminar: J.T. Milik, «Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel, fragments de Qumrân 4», *RB* 63 (1956), 407-411.

Tres manuscritos arameos han sido considerados como restos de una composición pseudo-daniélica en la que Daniel habla ante el Rey y sus cortesanos y, dando lectura a un antiguo documento, les traza un panorama de la historia santa. Este panorama cubre la historia desde los primeros tiempos hasta la época de Daniel y continúa prediciendo la duración de los distintos reinos helenísticos sobre los que se extiende con mayor detalle. La obra se termina con una sección escatológica en la que se anuncia la reunión de los elegidos y la destrucción de sus enemigos. El cuadro narrativo es semejante a las historias de Dn 1-6. Daniel se dirige al rey Baltasar, a quien se menciona en uno de los pequeños fragmentos. La naturaleza del escrito del que Daniel lee e interpreta es difícil de precisar, pero a la vista del final claramente escatológico de la composición se puede suponer que se trata de un libro revelado, y que el género literario de la obra era el de un verdadero apocalipsis.

Dos de los manuscritos de esta composición presentan correspondencias entre sí, lo que nos prueba que se trata de dos copias de la misma obra. Estos manuscritos son: 4Q243, copiado en la primera mitad del siglo I d.C. del que nos han llegado 39 fragmentos, y 4Q244, también copiado en la primera mitad del siglo I d.C. aunque con letras más pequeñas, y del que nos han llegado 17 fragmentos. Desgraciadamente todos los fragmentos de ambas copias son de dimensiones muy pequeñas, por lo que el texto recuperable no es mucho.

La pertenencia del tercer manuscrito (4Q245) a la misma composición es incierta. De este manuscrito, copiado en la primera mitad del siglo I d.C., nos han llegado cuatro fragmentos, dos de ellos de dimensiones mínimas. Aunque el frag. 1 menciona a Daniel, la relación de la composición contenida en estos fragmentos con la obra pseudo-daniélica contenida en 4Q243 y 4Q244 no es clara: no hay correspondencias concretas con ella y el contenido parece ser diverso. La lista de nombres del frag. 1 no es cronológica y no puede por tanto formar parte del panorama histórico que ocupaba gran parte de la otra composición. Estos nombres están contenidos en un escrito dado a Daniel, pero no parece posible establecer la identidad de este escrito con el que Daniel lee ante el Rey. El frag. 2, que conserva el final de la obra, nos prueba en todo caso que la composición contenida terminaba en una perspectiva escatológica.

Existe en castellano una reconstrucción de los elementos conservados de esta composición y de su relación con otras composiciones pseudo-daniélicas: F. García Martínez, «Notas al margen de 4QpsDaniel arameo», *Aula Orientalis* 1 (1983), 193-208.

## 2. *4QOración de Nabónido (4Q242)*

Edición preliminar: J.T. Milik, «Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel, fragments de Qumrân 4», *RB* 63 (1956), 407-411, pl. I.

Cuatro fragmentos de un manuscrito copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. nos han conservado el comienzo de una narración de carácter sapiencial y apologético redactada en arameo sobre los años pasados por el rey Nabónido en Teimán. Este episodio es utilizado para inculcar la eficacia de la acción del Dios verdadero y la ineficacia de los falsos dioses. La primera columna nos proporciona el cuadro narrativo y nos conserva suficientes elementos (protagonista, lugar, motivo, teología, etc.) que nos permiten formarnos una idea del contenido de la obra entera. Después del título se nos da un resumen de los hechos en forma autobiográfica: enfermedad del rey, retiro al oasis de Teimán, invocación sin resultado de los falsos dioses y finalmente invocación del Dios verdadero; interviene un exorcista judío cuyo nombre no se menciona, que perdona los pecados del rey y le ordena proclamar por escrito los hechos para que el acontecimiento tenga una función ejemplar y lleve a sus súbditos al reconocimiento del Dios verdadero. Los otros restos conservados contienen el comienzo de la carta del rey. De la oración que da el título a la obra no se nos ha conservado nada, aunque se puede suponer que era la parte más importante de la obra.

Esta composición aramea ocupa un lugar intermedio en el desarrollo que culmina en la leyenda bíblica sobre el rey Nabucodonosor transformado en bestia que encontramos en Dn 4. El suceso histórico del que arranca esta leyenda es la permanencia durante diez años de Nabónido, el último rey de Babilonia (556-539 a.C.), en el oasis de Teimán, un hecho que una inscripción atribuye a la oposición de los sacerdote babilónicos al Rey y a su deseo de reconstruir el templo de Eulul en Harrán por orden del dios Sin. Nuestro texto arameo interpreta esta ausencia en términos de una enfermedad de la que el Rey ha de ser curado, reduce su duración a siete años, hace intervenir a un personaje judío en la curación y culmina con el reconocimiento del Dios verdadero. El relato bíblico cambia el nombre del protagonista por el más conocido de Nabucodonosor, da un nombre concreto (Daniel) al judío que interviene, y precisa el tipo de enfermedad como transformación en bestia, pero conserva los elementos esenciales del relato arameo, la estructura, los siete años, la proclamación escrita en favor del Dios verdadero, y la polémica contra los falsos dioses.

El texto qumránico, pues, más que una re-escritura del texto bíblico nos conserva una fase anterior de una tradición que encontramos en una forma más desarrollada en la Biblia. Esta anterioridad con relación a Daniel exige una datación del original ciertamente anterior a la formación del grupo qumránico y en un medio ambiente distinto que podía ser el del judaísmo babilónico del siglo III o IV a.C.

Entre los estudios dedicados a este fragmento, merece señalarse la monografía de R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung* (Berlín 1962), y, en castellano, F. García Martínez, «4QOr Nab: Nueva Síntesis», *Sefarad* 40 (1980), 5-25.

## O. 4QProto-Ester (4Q550)

Edición preliminar: J.T. Milik, «Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrân», en E. Puech - F. García Martínez (eds.), *Mémorial Jean Starcky. Vol. II.* (París 1992), 321-406.

Este mismo tipo de relación con el texto bíblico, no como re-escritura, sino como testigo de un nivel anterior en la evolución de una tradición, previo a la forma con la que esa tradición es reflejada en el texto canónico, es el que caracteriza a otras dos composiciones arameas conocidas como «proto-Ester». Todos los fragmentos atribuidos a estos cinco manuscritos (4Qproto-Esther[a-e]) han sido escritos con el mismo tipo de escritura, de la segunda mitad del siglo I a.C., y con unas grafías tan parecidas que todos ellos habían recibido el mismo número de serie (4Q550) y eran considerados como partes de una misma composición. Posteriormente, su editor ha distribuido estos fragmentos entre cinco manuscritos distintos, testigos de dos composiciones distintas sobre el mismo tema. Que se trata de dos composiciones distintas nos los prueban los nombres diferentes que se dan a los protagonistas de cada una. Y puesto que ambas composiciones se hallan situadas en la corte del Rey persa y ambas tienen alguna relación con el libro bíblico de Ester, podemos presentarlas conjuntamente.

De la primera composición se habrían conservado tres copias, representada cada una por un solo fragmento. 4Qproto-Esther[a] nos presenta al protagonista, el hijo del funcionario encargado del ropero real, Patireza, que debió haber actuado en algún momento del reinado de Darío. El rey sucesor de Darío, que no puede dormir a causa del insomnio, se hace leer las crónicas reales entre las que

aparece un escrito sellado por su padre. 4Qproto-Esther[b] permite concluir que ese escrito narraba que el padre de Patireza había hecho algo por lo que había merecido una recompensa que Darío le promete, pero que Patireza no recibe, puesto que sobre él se abatió «el terror de la casa de Safra», lo que podría aludir a sus sufrimientos bajo un clan rival. Como resultado de esta lectura, el rey ordena que se instale al hijo de Patireza en las funciones de su padre y se le dé a él la recompensa prometida. 4Qproto-Esther[c] introduce un personaje femenino en la historia que es castigado con la expulsión, castigo que puede estar relacionado con otro personaje, Hama, importante en el reino, y que parece contraponerse al recompensado Patireza.

De la segunda composición se nos habría conservado una sola copia (4Qproto-Esther[d]) de la que poseemos seis fragmentos que han sido agrupados en tres columnas, dos de ellas consecutivas, de un rollo de pequeñas dimensiones, cuatro pequeños fragmentos de dimensiones mínimas, y los dos fragmentos muy pequeños que el editor designa como 4Qproto-Esther[e], pero que en nuestra opinión provienen del mismo manuscrito y tienen los mismos protagonistas. Estos protagonistas son dos dignatarios de la corte, Bagasro, un adivino judío, y su oponente Bagosi, que terminará por ser juzgado y ejecutado. La primera columna contiene un discurso ante el rey de un personaje femenino que hace el elogio del adivino; la segunda columna supone una alternancia de períodos favorables y desfavorables que culminan en el premio de Bagasro y el castigo de Bagosi; la tercera (que parece contener el final de la obra) se termina con un decreto real que ordena escribir la historia para ejemplo de las futuras generaciones.

Estas dos historias se sitúan en el contexto de la corte persa, la primera en la época del sucesor de Darío, la segunda en la época de un rey cuyo nombre no se ha conservado. La trama narrativa y la intervención de personajes femeninos, es de algún modo semejante a la trama narrativa de la historia de Ester y Mardoqueo, en la que también se encuentra el tema del funcionario cuya acción no ha sido recompensada y que lo será después con creces, y el tema de la lucha por el poder de dos funcionarios de la corte que el rey resuelve en favor de uno de ellos en detrimento del otro, así como otros temas como el concurso de belleza que no aparece en los fragmentos arameos. Aunque en este caso no se puede establecer una relación genética entre estas dos historietas arameas y el libro de Ester, los fragmentos arameos sí nos prueban que ese tipo de historietas

de carácter folclórico circulaban en ambientes judíos, y facilitan así la comprensión del proceso de redacción del libro canónico de Ester, libro del que no se ha encontrado resto alguno en la biblioteca de Qumrán, pero del que poseemos formas muy diversas en la biblia hebrea y en las dos recensiones de la biblia griega.

El editor considera que existe una tercera obra del mismo tipo, que estaría atestiguada por dos manuscritos (4Qproto-Esther$^{e}$ y 4Qproto-Esther$^{f}$). Pero los mínimos elementos atribuidos a 4Qproto-Esther$^{e}$ parecen provenir del mismo manuscrito 4Qproto-Esther$^{d}$ como hemos indicado y de todos modos no nos aportan prácticamente nada. 4Qproto-Esther$^{f}$ parece representar una composición que no tiene ninguna relación con las precedentes. El único fragmento de este manuscrito, copiado en la primera mitad del siglo I d.C., contiene tres líneas incompletas de texto arameo de fuerte resonancias apocalípticas y con una clara alusión a Is 14,32.

# Capítulo VI
# TEXTOS POETICOS

Esta sección contiene textos muy variados, pero todos ellos tienen en común el ser composiciones poéticas. La distinción entre poesía y prosa no siempre es evidente, como lo prueba el que varios autores identifiquen como poesía, por ejemplo, algunas partes del *Documento de Damasco*. Aún más difícil es distinguir la poesía escrita originalmente para estimular la reflexión individual o colectiva o para expresar sentimientos personales, de la poesía escrita para ser utilizada en celebraciones litúrgicas. El hecho de que ciertos documentos, como la *Regla de la Comunidad*, incorporen tanto elementos litúrgicos, como un poema que no parece destinado a una utilización litúrgica, ilustra la dificultad de separar unos textos de otros. El criterio que hemos seguido para incluir en esta sección determinados textos y para relegar a la sección siguiente otros textos poéticos, es el de la presencia o ausencia de indicaciones concretas de un empleo litúrgico. Incluimos, pues, en esta sección aquellos textos poéticos que no contienen indicaciones claras de un empleo litúrgico. Aunque, evidentemente, esta separación es artificial y hay muchos casos en los que el carácter litúrgico o simplemente poético no aparece claramente.

Los textos presentados en este capítulo son, fundamentalmente, de cuatro tipos distintos:

– Un cierto número de composiciones, de las que el mejor ejemplo nos lo proporciona la colección de himnos designada como *Hodayot*, han sido compuestas en el contexto de la comunidad qumránica y nos ilustran las concepciones religiosas vigentes dentro de ella.

– Otras composiciones, como los *Salmos Apócrifos* y los *Salmos no-canónicos*, no parecen haberse originado dentro de la comunidad qumránica; se hallan más cercanos de la poesía bíblica, sobre

todo de los Salmos, y constituyen su prolongación en el período del segundo Templo.

– Otras de las composiciones incluidas, como los *Poemas Sapienciales*, pueden haberse originado dentro o fuera de la comunidad, pero todas ellas se sitúan en una línea que continúa la de los escritos sapienciales de la Biblia.

– Otro grupo de textos se distinguen por su contenido más que por su forma literaria; se trata de composiciones destinadas a prestar ayuda en el combate contra los malos espíritus, sea como plegarias, como exorcismos, o como imprecaciones.

– Al final de la sección presentamos un cierto número de composiciones que pertenecen a una u otra de estas categorías, pero de las cuales es tan poco lo que ha sido conservado que es imposible encuadrarlas con certeza.

## A. El Rollo de los Himnos (1QH$^{a}$, 1QH$^{b}$ = 1Q35, 4QH$^{a-f}$ = 4Q427-432)

Editio princeps: 1QH$^{a}$: E.L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955), col. 1-18, frgs. 1-66, pls. 35-58.

1Q38: J.T. MiliK, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 136-138, pl. XXI.

Edición preliminar: 4Q427: E. Schuller, «A Hymn from a Cave Four *Hodayot* Manuscript: 4Q427 7 i+II», *JBL* 112 (1993), 605-628.

La composición poética más amplia y la mejor conocida de todas las encontradas en Qumrán es la designada como *Hodayot*, contenida en dos manuscritos procedentes de la cueva 1, uno de los cuales está muy bien conservado, y en seis copias fragmentarias halladas en la cueva 4.

La obra está formada por una compilación de poemas fuertemente influenciados por el lenguaje bíblico y que toman de la Biblia muchas de sus expresiones. Algunos de estos poemas comienzan con la fórmula «Bendito seas, Señor.» Pero muchas más están introducidas con la fórmula: *'odekha 'adonay*, «Te doy gracias, Señor». De ahí el título que el editor dio a la obra y con el que se la conoce desde entonces: *Hodayot*, «Himnos de acción de gracias». Debido a las lagunas y al estado fragmentario de las copias, no sólo no podemos determinar precisamente el número de poemas que componían la colección completa, sino que ni siquiera podemos saber el número exacto de composiciones distintas de las que poseemos restos. El orden en que las distintas composiciones se hallan agrupadas en

el manuscrito de la cueva 1 parece ser debido a su compilador. De hecho una de las copias de la cueva 4 conserva la prueba clara de que el orden de los distintos *Hodayot* podía cambiar en los distintos manuscritos: el frag. 3 de 4Q427 contiene en dos columnas *sucesivas* buena parte de la columna VII y de la columna XX de 1QH[a].

El tema central de los *Hodayot* es Dios. Su omnipotencia, su omnisciencia, su fuerza y su ternura resuenan incansablemente en cada uno de los poemas. Dios es juez, ciertamente, y a su justicia nada puede oponerse. Pero ese Dios terrible y justiciero es, sobre todo, un Dios piadoso y de un amor sin límites. El poeta subraya de manera directa su ternura; y el empleo continuo del pronombre personal cuando a él se dirige, consigue transmitirnos algo de la intensidad de su contacto y de la profundidad de la confianza inquebrantable que en él tiene. Nada extraño, pues, que en los *Hodayot* el tema de la «paternidad» divina se encuentre más desarrollado que en los Salmos, y que el poeta llegue incluso a presentarnos a Dios *con visaje de madre. Frente a este Dios de luz, los Hodayot* nos presentan una imagen completamente oscura del hombre, criatura de barro, espíritu de carne, perverso desde el vientre de la madre, abocado a la muerte. Los inicuos, pero también el poeta mismo y los miembros más fieles de la comunidad, no son otra cosa que pecado. La tensión insoportable entre estos dos extremos se resuelve en los *Hodayot* mediante la afirmación de que Dios, en el misterio de su ternura y compasión, ha decidido la salvación de aquellos a los que ha llamado a entrar en su alianza. A los predestinados, entre los que el poeta ocupa un lugar preeminente, Dios les revela su camino, los purifica y les otorga la justificación.

El género literario de los poemas que forman la colección es muy homogéneo. Si bien es cierto que un pequeño grupo de composiciones, aun poseyendo los mismos encabezamientos y el mismo carácter mixto que las demás, parecen distinguirse tanto por su contenido más comunitario como por ciertos elementos formales, y se pueden considerar como «Himnos», la gran mayoría de las composiciones presentan la estructura de los «Salmos de acción de gracias». Pero esta forma literaria no se encuentra en los *Hodayot* en su estado puro. Sus elementos característicos aparecen mezclados en todas las composiciones con otros numerosos elementos de la lamentación individual, del salmo penitencial, del himno de alabanza, de la exhortación sapiencial o incluso de la visión apocalíptica.

El procedimiento poético básico de los *Hodayot*, como de los

Salmos, es el paralelismo. Todas las formas de paralelismo que se encuentran en los Salmos aparecen, con mayor o menor frecuencia, en los *Hodayot*. No queda duda de que ambos cuerpos de poesía pertenecen a una misma tradición poética. Pero las diferencias son igualmente claras. En los *Hodayot* encontramos una proporción muy superior a la que se puede encontrar en los Salmos de líneas paralelas de articulación ternaria con relación al número de líneas paralelas de articulación binaria; el dístico sigue siendo, sin duda alguna, la forma más frecuente en los *Hodayot* (algo más de la mitad del total de líneas paralelas), pero el trístico es mucho más frecuente que en los Salmos, y los tetrásticos son abundantes; en los *Hodayot* además el paralelismo es empleado para unir en estrofas un gran número de líneas (los ejemplos de seis, ocho, nueve, diez, doce líneas o más no son raros) y aunque estas estrofas se pueden desglosar evidentemente en unidades menores, el paralelismo estructura fuertemente al conjunto. Otro elemento característico del estilo poético de los *Hodayot* es la marcada tendencia a construir la línea básica con un mayor número de unidades gramaticales de las que son corrientes en la poesía bíblica. Aunque gran número de líneas son iguales a las líneas de los Salmos, la variedad de líneas es muy superior, y las líneas de 5 ó 6 unidades gramaticales forman un diez por ciento de los *Hodayot*; de ahí que en ellos se pierde parte de la concentración característica de los Salmos y de la poesía de los Profetas. Como consecuencia de esa variedad en la extensión de la línea básica, la regularidad métrica de los Salmos (sea cual sea el sistema que se emplee para definirla) es muy defectuosa o inexistente en los *Hodayot*. Otras de las características del estilo de los *Hodayot* es la sobreabundancia de pronombres personales y de sufijos, el empleo copioso de enumeraciones o listas, las frecuentes alusiones (que a veces son verdaderas citas) al texto bíblico de los Salmos, el predominio de sentencias nominales (líneas poéticas sin un verbo), o la concatenación de oraciones de infinitivo que dan a su poesía a veces un carácter prosaico.

La homogeneidad de género literario, de procedimientos poéticos y de estilo, nos permite suponer que la creación de estos poemas se ha realizado en un período de tiempo relativamente breve. Sus autores (o su autor) conocen los Salmos bíblicos y se inspiran en ellos, pero más que imitarlos los continúan desde el interior de la misma tradición poética y religiosa. Esta misma homogeneidad de género literario de toda una colección de poemas parece sugerir que todos ellos son obra de un mismo autor. Y de hecho, para gran

parte de los estudiosos, los *Hodayot* serían obra de un solo autor, autor al que creen poder identificar con ese personaje misterioso al que otros escritos qumránicos designan como el «Maestro de Justicia». Pero la atribución de los *Hodayot* al Maestro de Justicia es todo menos cierta, y ni siquiera nos parece probado el que las distintas composiciones provengan de un autor único. Los estudios de vocabulario y fraseología característicos de determinadas composiciones y la existencia de ciertas palabras 'claves' que se repiten en algunos poemas pero que se hallan completamente ausentes de otros de contenido semejante, indicarían más bien que son obra de distintos autores; pero la profunda dependencia del vocabulario bíblico de todos ellos, impide sacar ninguna conclusión firme.

El que el Maestro de Justicia haya sido considerado el autor de por lo menos una parte de los *Hodayot*, nos parece en gran parte el resultado de confundir el problema del autor del poema con el del significado del «yo» que resuena en muchos de los poemas, y de la presunción de que un poeta sólo escribe desde su experiencia propia. Es indudable que el «yo» de los *Hodayot* expresa admirablemente la experiencia del sufrimiento, de la persecución, del abandono, de la conciencia del pecado propio y de la gratuidad de la salvación divina y del gozo de recibir la revelación. Es perfectamente posible que todos estos sentimientos sean el reflejo de la experiencia personal del autor y que permitan reconstruir su historia personal e incluso el hacerla coincidir con lo poco que sabemos de la historia del Maestro de Justicia. Pero es igualmente posible que sean el resultado de su ponerse en las situaciones de sufrimiento, persecución, etc. descritas en el Antiguo Testamento, que el autor asimila y transpone a su situación y a su época. Y cuando se observa que esta expresión ha sido dicha precisamente con palabras veterotestamentarias, esta segunda posibilidad parece ser la sola que no extrapola la evidencia. Si el «yo» de los *Hodayot*, como el «yo» de los Salmos, puede ser cada miembro de la Comunidad que recita estos poemas, o la Comunidad como tal que personifica así sus experiencias propias, emplear su contenido para trazar el retrato del autor y las incidencias históricas de su vida, no sólo es empobrecer su significado y olvidar el trasfondo veterotestamentario en el que se apoya este contenido, sino ignorar que un verdadero poeta puede crear a partir de las palabras recibidas una expresión de la experiencia humana que es universal. El autor o los autores de los *Hodayot* no escribieron sus poemas para contar su historia, sino para proporcionar a cada uno las palabras con las que expresar una misma experiencia.

Aunque el autor o los autores concretos de los poemas nos son desconocidos, no hay duda de que se trata de miembros pertenecientes a la comunidad de la alianza. Los contactos con vocabulario y expresiones específicas, la alusión explícita al contexto comunitario e incluso a algunos de los funcionarios de la comunidad, la presencia de ideas teológicas características como el dualismo, el concepto de predestinación, la radicalidad del pecado, etc., nos aseguran que los poemas han tenido su origen en el medio ambiente sectario que conocemos por los otros escritos.

Menos evidente es la función que estos poemas tenían dentro de la comunidad. Resulta difícil el precisar si los *Hodayot* se hallaban destinados a ser empleados en la liturgia propia de la comunidad. Que esta liturgia propia constituía una parte importante de la vida de la comunidad es cosa cierta, y en varios de los escritos sectarios encontramos, por ejemplo en el comienzo de la *Regla de la Comunidad* o en el final de una de las copias del *Documento de Damasco*, textos destinados a celebración de la liturgia de la renovación de la alianza. Pero, a diferencia de otras composiciones encontradas en la Biblioteca de Qumrán que conservan indicaciones claras de su función litúrgica (oraciones para distintos días de la semana, para determinadas fiestas, etc.), los *Hodayot* no contienen ninguna de estas indicaciones. Incluso las composiciones que designamos como 'Himnos' dentro de los *Hodayot* y que poseen un fuerte acento combinatorio, carecen de elementos que permitan probar de manera convincente que de hecho eran empleadas en la liturgia de la comunidad.

No es extraño, pues, que ciertos especialistas supongan que los poemas incluidos en los *Hodayot* tenían sobre todo una función didáctica y que habrían sido compuestos para ser empleados en reuniones de instrucción o para inculcar el pensamiento de la secta en cada uno de sus miembros. Esta opinión se apoya tanto en el contenido «privado» de los poemas como en su estilo. Este estilo recargado, con sentencias extraordinariamente largas, sin una métrica regular discernible, se considera inadecuado para un empleo litúrgico, y mucho más propio para el adoctrinamiento personal o para la instrucción comunitaria. La prueba, creen encontrarla en 1QH$^{a}$ XI, 35, que consideran típico de un poema sapiencial. Pero la ausencia de verdaderas exposiciones didácticas o de exhortaciones morales, sin embargo, relativiza sensiblemente esta conclusión; la interpretación puramente «sapiencial» del pasaje citado, único en los *Hodayot*, olvida que dentro de los Salmos bíblicos este tipo de

exhortación se integra frecuentemente en las súplicas que el salmista dirige a todos los fieles; y ya hemos visto que el contenido «privado» de los poemas no es en realidad ni más ni menos «privado» que el del «yo» que se expresa en los Salmos bíblicos. Tampoco el argumento del estilo resulta convincente, y se le puede objetar fácilmente que la rigidez de la fórmula de introducción de la que han sido dotados todos los poemas, el carácter antifonal de la primera estrofa que se encuentra en la gran mayoría de ellos, la presencia en su interior de refranes y de conclusiones, los hacen perfectamente adecuados a un empleo «litúrgico». Incluso autores como J. Carmignac, para quien todas las composiciones de los *Hodayot* pertenecerían a un género literario particular, el de «meditación», reconoce que estas «meditaciones» del Maestro de Justicia (que él considera como el autor) no sólo debieron de ser reempleadas frecuentemente por sus discípulos, sino que pudieron perfectamente haber servido a un empleo «litúrgico» dentro de la comunidad. En definitiva, pues, debemos concluir que si nada en los *Hodayot* prueba que de hecho estos poemas eran empleados regularmente en la liturgia de la Comunidad, nada en ellos excluye este empleo.

La fecha de composición de los distintos poemas es imposible de precisar, puesto que no contienen indicaciones internas que permitan datarlos o asignarlos a un momento concreto de la existencia de la comunidad a la que se dirigen. La datación de la copia más antigua de la cueva 4 en la primera mitad del siglo I a.C. exige obviamente una fecha de composición anterior para los distintos poemas, sin que podamos precisar nada más. Tampoco podemos ir más allá de la evidencia paleográfica para fijar la fecha de compilación de los poemas en una o en varias colecciones.

Los materiales del gran manuscrito de los Himnos de la Cueva 1 (1QH$^{a}$) fueron publicados por Sukenik como 18 columnas consecutivas de texto y 66 fragmentos no localizados. Un estudio detallado de estos fragmentos realizado por E. Puech con vistas a la reconstrucción de rollo original [«Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes», *Journal of Jewish Studies* 39 (1988), 38-55] ha permitido recuperar el orden original de las distintas hojas del manuscrito, insertar en ellas todos los fragmentos conservados y obtener así una composición de 26 columnas, 24 de las cuales se hallan mejor o peor conservadas, reconstrucción que coincide completamente con la reconstrucción realizada independientemente (y anteriormente) por H. Stegemann [*Rekonstruktion der Hodayot. Die*

*ursprüngliche Gestalt der Hymnenrolle aus Höhle I von Qumrân* (Heidelberg 1964) thesis doctoral inédita] y que es la adoptada en la traducción de la obra en *Textos de Qumrán*. Este manuscrito fue copiado por dos escribas claramente distintos, uno de ellos con una caligrafía mucho más elegante que el otro, aunque ambas manos son de comienzos del siglo I d.C. De esta colección de Himnos no poseemos ni el comienzo ni el final.

La segunda copia de la cueva 1 (1QH[b]) nos es conocida por dos pequeños fragmentos que fueron encontrados por los arqueólogos durante la excavación de la cueva. La escritura es idéntica a la del primer escriba de 1QH[a], pero el nombre divino se halla escrito en caracteres paleo-hebreos. El fragmento más amplio conserva restos de dos himnos y permite completar algo el final de la columna correspondiente de 1QH[a].

Las copias procedentes de la cueva 4 son todas ellas muy fragmentarias, pero permiten en ocasiones completar el texto de 1QH y nos muestran que distintos redactores podían agrupar estos himnos de manera distinta a como se hallan agrupa-dos en 1QH[a].

4Q427 (4QH[a]) es el más amplio y el más interesante de los seis manuscritos de la cueva 4 de los *Hodayot*. El manuscrito ha sido copiado con una escritura semicursiva que se puede datar a mediados del siglo I a.C. El manuscrito nos ha proporcionado fragmentos que corresponden a distintas partes de 1QH[a], fragmentos que corresponden a las otras copias de la cueva 4 y fragmentos con restos de poemas que no se hallan atestiguados en ninguna de las otras copias. El fragmento 3, un fragmento con restos de dos columnas sucesivas que corresponden a las columnas VII y XX de 1QH[a] nos prueba que el orden de los poemas podía variar en cada colección. El fragmento 7, con restos igualmente de dos columnas sucesivas, coincide en su segunda columna con 1QH[a] XXVII, pero nos conserva en su primera columna un poema que no tiene correspondencia en 1QH[a], pero que se halla muy estrechamente relacionado con el Himno a Miguel incorporado en una de las copias de la *Regla de la Guerra* de la cueva 4 (4Q491), y que parece indicar que ambos manuscritos reelaboran e incorporan una composición preexistente, lo que sugiere que dentro de la colección de Himnos se pueden hallar integradas composiciones poéticas con una vida previa e independiente de su actual situación.

43Q428 (4QH[b]) es tal vez el manuscrito más antiguo de los Himnos, y ha sido copiado con una escritura que se puede datar en la primera mitad del siglo I a.C. Aunque se han atribuido más de 60 fragmentos a este manuscrito, sólo uno es algo grande. Este fragmento, con la parte inferior de una columna con la que se comenzaba una nueva hoja, corresponde a las columnas XV y XVI de 1QH[a] y nos permite completar el final perdido del poema.

4Q429 (4QH[c]): Tres fragmentos distintos de este manuscrito de la se-

gunda mitad del siglo I. a.C. han permitido recuperar cuatro columnas consecutivas correspondientes a la columna XIII de 1QH$^{a}$. Los otros pequeños fragmentos conservados han sido agrupados en otras dos columnas correspondientes a partes de 1QH$^{a}$ XIV.

El único fragmento conservado de 4Q430 corresponde a 1QH$^{a}$ XII, mientras que el igualmente único fragmento conservado de 4Q431 coincide tanto con 1QH$^{a}$ como con 4Q427 7 II. 4Q432 es el único ejemplar de los Himnos copiado sobre papiro.

Las más importantes monografías dedicadas al estudio de los *Hodayot* son las siguientes: A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (París 1957); J. Licht, *The Thanksgiving Scroll* (Jerusalén 1957, en hebreo); Günter Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrân* (Berlín 1960); S. Holm-Nielsen, *Hodayot. Psalms from Qumran* (Aarhus 1960); M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (STDJ 3) (Leiden 1961); M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot)* (París 1962); B. Kittel, *The Hymns of Qumran* (SBLDS 50) (Chico 1981).

## B. 4QSalmos Apócrifos

### *1. Salmos apócrifos incluidos en colecciones de salmos bíblicos (4QPsalms$^{f}$ = 4Q88, 11QPsalm$^{a\text{-}b}$ = 11Q5-6)*

Editio princeps: 11Q5: J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs$^{a}$)* (Discoveries of the Judaean Desert of Jordan IV) (Oxford 1965)

Ediciones preliminares: 4Q88: J. Starcky, «Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumrân (4QPs$^{f}$ VII-X)», *RB* 73 (1966), 350-371, pl. XVIII.

11Q6: J.P.M. van der Ploeg, «Fragments d'un manuscrit de psaumes de Qumrân (11QPs$^{b}$)», *RB* 74 (1967), 408-412, pl. XVIII.

Tres copias del salterio bíblico contienen, intercaladas con los Salmos canónicos, una serie de composiciones hímnicas que no forman parte del libro de los Salmos masorético, aunque algunas de estas composiciones nos eran conocidas por haber sido transmitidas en salterios griegos (el Salmo 151) o siriacos (los Salmos 151, 154 y 155). El manuscrito con el mayor número de estas composiciones y el que mejor nos las ha conservado es 11QPsalms$^{a}$ (11Q5), un manuscrito copiado en la primera mitad del siglo I d.C. Otra copia del salterio bíblico de la cueva 11, 11QPsalms$^{b}$ (11Q6), igualmente de la mitad del siglo I d.C., nos ha conservado una de estas composiciones previamente desconocidas, mientras otra copia del salterio de la cueva 4, 4QPsalms$^{f}$ (4Q88), escrita a mediados del siglo I a.C., contenía en cuatro columnas consecutivas una de las composiciones encontradas en 11Q5 más otros dos himnos previamente desconocidos.

Siguiendo el orden en el que estas composiciones aparecen en 11Q5 podemos describir así su contenido:

Col. XVIII: un poema sapiencial en honor de la sabiduría en el que la alabanza a Dios es considerada como igual a los sacrificios; este poema era conocido como Salmo 154, que es la designación que lleva en el más antiguo manuscrito siriaco que nos lo había conservado (que lo atribuye a Ezequías) y que nos permite reconstruir el final del poema que no se ha conservado en el manuscrito de la cueva 11. En este manuscrito, el poema ha sido copiado a continuación del Salmo 145.

Col. XIX: un himno individual de acción de gracias por haber sido librado de la muerte; el comienzo se ha perdido, aunque parte de él se puede recuperar gracias a la copia de este himno que se encuentra en 11QPsal-ms[b], donde se hallaba unido a los Salmos 141, 133 y 144 (en este orden). En 11QPsal-ms[a], este himno va seguido de los Salmos 137 y 138.

Col. XXI: a continuación de estos salmos bíblicos, 11Q5 contiene la primera parte de un himno a la Sabiduría que nos era conocido en griego y parcialmente en hebreo, puesto que es el segundo de los cánticos atribuidos a Ben Sirá y copiados después del epílogo del libro, en el capítulo 51 de esta obra; la forma de este cántico ahora recuperada es muy superior a la forma previamente conocida; el traductor griego no solo no ha sabido reflejar la forma de acróstico alfabético del original, sino que ha suavizado el tenor erótico de las imágenes y expresiones hebreas con las que se expresan las relaciones del hombre con la sabiduría representada como una mujer.

Col. XXI: un himno a Sión, una alabanza de Jerusalén como las que se encuentran en Is 54, 60, 62 y sobre todo Is 66,10-11. El poema está compuesto como un acróstico alfabético y se ha conservado íntegramente en 11Q5; además otra copia, fragmentaria pero mucho más antigua, ha sido recuperada en 4Q88, donde iba precedida de los Salmos 22, 107 y 109. En 11Q5 este Himno a Sión estaba seguido por los Salmos 93, 141, 133 y 144.

Col. XXIX: a continuación del Salmo 144 el manuscrito contiene un poema que es una mezcla de una lamentación individual y de un himno de acción de gracias, que nos era conocido como Salmo 155 en la tradición siriaca. El final del poema no se ha conservado en hebreo y el comienzo parece estar dislocado, puesto que la forma de acróstico sólo se reconoce claramente a partir de la línea 8. Este poema se hallaba seguido de los Salmos 142, 143, 149 y 150.

Col. XXVI: a continuación del Salmo 150 encontramos en esta columna un breve himno al Creador cuyos primeros versos recuerdan 1QH, pero cuyos versos finales dependen claramente de Jr 10,12-13. Este himno iba aparentemente seguido de las últimas palabras de David, el poema transmitido en 2 Sm 23,1-7, cuyo final se encuentra al comienzo de la col. XXVII, y se halla seguido de una composición en prosa sobre el total de poemas escritos por David: 3.600 salmos, 364 cánticos para la ofrenda cotidiana, 52 cánticos para los sábados, 30 cánticos para las fiestas y 4 para los poseídos por los demonios. Detrás de este enunciado de cifras, se dibuja claramente el calendario que conocemos por otros escritos de Qumrán, su sistema de fiestas, y la concepción de David como profeta y como sabio.

El texto en prosa sobre David va seguido de los Salmos 140 y 134, y el manuscrito termina en la col. XXVIII con dos salmos que son un midrash poético sobre 1 Sm 16-17 y que nos eran conocidos en una forma abreviada y fusionados en un solo salmo (Salmo 151) *en el salterio griego y siriaco. El primero de estos salmos va introducido* como un Aleluya de David, se inspira en 1 Sm 16,1-13 y nos describe al héroe como pastor y músico en su primera parte y como ungido por Samuel en la segunda. Del segundo sólo se ha conservado el comienzo, pero la alusión a la hazaña de David y la mención del filisteo nos permite suponer que elaboraba midrásicamente 1 Sm 17, el combate de David con Goliat, hecho al que se refiere el título en la tradición griega.

4QPsalms$^{f}$ nos ha conservado otras dos composiciones previamente desconocidas: parte de un himno escatológico sobre el juicio divino con el consiguiente castigo de los impíos y la recompensa de los justos, y el final de una composición de exaltación de Judá en la que, empleando un lenguaje puramente bíblico, se celebra su liberación final por Dios.

El origen de estas composiciones es imposible de precisar, excepto el del catálogo en prosa sobre las composiciones de David que, por su adopción de un calendario de 364 días, se puede poner en relación con círculos sectarios. Tampoco la datación precisa de cada composición se puede conocer. Para algunos de los poemas, podemos suponer con buenos motivos que ya circulaban en el siglo II a.C; tal es el caso del poema sobre la sabiduría de la col. XXI de 11Q5 utilizado en Ben Sirá, del himno al Creador de 11Q5 XXVI, que parece haber sido citado en *Jubileos* 2,2-3, y del Salmo 151, que conserva una forma más antigua que la recogida en la traducción

griega contenida en la Septuaginta. En todo caso, la datación paleográfica de la copia más antigua, 4QPsalms[f], implica evidentemente no sólo que los distintos poemas ya habían sido compuestos en la primera mitad del siglo I a.C., sino que ya habían sido incorporados dentro de colecciones de Salmos bíblicos.

Este elemento, la mezcla de Salmos bíblicos con otras composiciones distintas, así como el orden diverso del tradicional en el que los Salmos bíblicos han sido copiados en estos manuscritos, es el que más ha llamado la atención de los investigadores y el que más ha sido estudiado, aunque sin resultados definitivos. Una parte de los estudiosos consideran estos manuscritos como verdaderos manuscritos bíblicos, que proporcionarían la prueba de que en esta época no estaba aún definitivamente fijado ni el orden ni el número ni los mismos poemas que componen el libro de los Salmos. Mientras que para otros estudiosos, estos manuscritos no serían manuscritos bíblicos, sino manuscritos especiales destinados a un uso litúrgico, o ediciones «de biblioteca» de colecciones de salmos, y que por este motivo ordenan los Salmos bíblicos de manera particular e incorporan composiciones de origen muy diverso.

## 2. *Salmos no-canónicos (4Q380-381)*

Edición preliminar: E.M. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran. A Pseudepigraphical Collection* (HSS 28) (Atlanta 1986).

4Q380 y 4Q381 nos han conservado restos de una o de dos colecciones de salmos apócrifos. Ambos manuscritos son de mediados del siglo I a.C. Los fragmentos conservados no presentan correspondencias, pero el estilo, la lengua, la atribución de los salmos a personajes bíblicos, es el mismo en ambos manuscritos, por lo que no se puede excluir que se trate de dos copias de una misma colección. De 4Q380 sólo se han conservado siete fragmentos, de los cuales únicamente el primero es de buena extensión. De 4Q381 se han conservado 90 fragmentos, pero sólo unos cuantos son lo suficientemente grandes como para transmitir algo del contenido. No se ha conservado ni el comienzo ni el final de los manuscritos, y ninguno de los fragmentos nos ofrece líneas completas de texto. A pesar de ello, la separación mediante líneas en blanco de las distintas composiciones, el empleo de *selah* al final de algunas de ellas, y el empleo de títulos al comienzo de algunas de las composiciones, nos prueba que efectivamente se trataba de una colección de salmos. Entre las personas a las que estos salmos son atribuidos encontra-

mos al rey Manasés (2 Cr 33), a un rey de Judá cuyo nombre se ha perdido, a Obadías, y a un «hombre de Dios».

Debido al carácter fragmentario de todos los textos conservados, el contenido concreto de cada salmo sólo se puede describir de una manera muy general y esto únicamente en el caso de los fragmentos más amplios. Los temas predominantes en estos fragmentos son: alabanza de Jerusalén (4Q380 1 I), la creación (4Q381 1 y, en parte, 15 que reutiliza el Sal 89), acción de gracias (4Q381 24, que reutiliza el Sal 18), lamento (4Q381 31), confesión de pecado y alabanza (4Q381 33), lamento individual (4Q381 45), la victoria del justo sobre sus enemigos (4Q381 46, citando a Miq 4,13), la pureza de la tierra, la elección, la alianza y el juicio divino (4Q381 69 y 76-77, que tienen la forma de una disputa judicial entre Dios y el pueblo).

En todos estos salmos el influjo de la literatura sapiencial es omnipresente, tanto a nivel de vocabulario como a nivel de ideas. El empleo de expresiones bíblicas es continuo, y en este, como en otros muchos elementos, estos salmos se parecen mucho a los salmos apócrifos incluidos en colecciones de Salmos bíblicos. Como ellos, no contiene ninguna indicación interna que permita precisar ni su origen ni la fecha de su composición. Nada en ellos apunta a un origen sectario y, a diferencia del escriba de 11QPsalms[a], el copista de esta colección no duda en escribir en caracteres normales el nombre divino.

## C. Himnos contra los demonios

### 1. *Cánticos del Sabio (4Q510-511)*

Editio princeps: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 215-262, pls. LV-LXII.

Con este título ha sido publicada una colección de cánticos destinada a la vez a alabar a Dios y a expulsar a los malos espíritus conservada en dos copias distintas. Del primer ejemplar, 4Q510, copiado a finales del siglo I a.C., se han conservado 12 fragmentos, de los cuales sólo el primero tiene una cierta extensión. Del segundo ejemplar, 4Q511, copiado a comienzos del siglo I d.C., se han recuperado 224 fragmentos, algunos bastante amplios; ello prueba que se trataba de una obra de gran extensión. Ninguna de las dos copias nos ha conservado el comienzo de la composición, pero 4Q511 63-64 IV parece contener el final de la obra.

La obra contenía una serie indeterminada de salmos de exorcismo, aparentemente numerados (Ver 4Q511 8, 2). El estado fragmentario del manuscrito no nos permite averiguar el número de salmos de los que poseemos restos; únicamente se nos han conservado dos comienzos incompletos. La finalidad precisa de la obra está indicada en el texto mismo: «para asustar a los que aterrorizan», o «para asustar y aterrorizar a todos los espíritus de los ángeles destructores.» Algunos autores, apoyándose en los paralelos con la literatura mágica posterior, han pensado que la obra estaba destinada a ser utilizada como un verdadero ritual de exorcismo para expulsar realmente a los demonios; pero la ausencia de cualquier rúbrica o de indicación de acciones concretas, el hecho de que los salmos se hallen numerados, y los mismos paralelos con otras composiciones qumránicas, sugieren más bien que se trata de salmos destinados a ser recitados para proteger a los miembros del grupo del influjo de los malos espíritus.

El origen de la obra es claramente sectario. El Instructor se dirige frecuentemente a los «hijos de la alianza», y los paralelos con los *Hodayot* son tan abundantes y precisos, que el editor llega incluso a pensar que provienen de un mismo autor. Esta hipótesis es, por supuesto, imposible de probar; pero la atribución pseudoepígrafa a David de los *Salmos de exorcismo* de la cueva 11, que son muy parecidos a estos *Cánticos del Sabio*, la hace muy improbable. Ni el autor ni la fecha de composición se pueden determinar con los elementos conservados.

## 2. *Salmos de exorcismo (11QPsAp[a] = 11Q11)*

Edición preliminar: J.P.M. van der Ploeg, «Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân», *RB* 72 (1965), 210-217, pl. VIII-IX, y «Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp-[a])», G. Jeremias e.a. (eds.), *Tradition und Glaube* (Gotinga 1971), pp. 128-139, pls. II-VII.

Un pequeño manuscrito de la cueva 11 (11QPsAp[a]), copiado a comienzos del siglo I d.C., nos ha conservado restos de tres composiciones atribuidas a David seguidas de una forma particular del Salmo 91. Cada una de estas composiciones se terminaba por un «Amén, amén. Selah.» Las dos últimas composiciones y el Salmo 91 se hallan contenidas en las cuatro últimas columnas del rollo y mínimos restos de la primera composición se han conservado en fragmentos aislados.

En cuanto se puede apreciar, el contenido de las composiciones

davídicas era el de fórmulas de conjuro contra los malos espíritus que contienen como elemento central la invocación del nombre divino (escrito en caracteres normales) y la interpelación directa de los demonios cuya actividad se pretende neutralizar. Las expresiones y vocabulario, semejantes a las que encontramos en los textos mágicos posteriores, se hallan relacionadas con las de los *Cánticos del Sabio*, y la contraposición de buenos y malos ángeles es muy semejante a la que encontramos en las *Visiones de 'Amram*.

Estos *Salmos de exorcismo*, contrariamente a los *Cánticos del Sabio*, no contienen indicaciones claras de un origen sectario, y podrían ser anteriores a ellos. Si, como algunos han pretendido, estos cuatro cánticos contra los demonios son las cuatro composiciones a las que se refiere 11QPsalms[a] en su lista de las composiciones davídicas, poseeríamos aquí un indicio para determinar la fecha de composición de la obra, que sería necesariamente anterior a esta compilación. Pero, de hecho, el manuscrito no contiene indicaciones precisas que nos permitan determinar ni su origen ni la datación de la obra.

### 3. *Conjuros contra los demonios (4Q460)*

En la cueva 4 ha sido hallado un fragmento, 4Q460, con restos de dos columnas de una composición aramea que contiene aparentemente otro ejemplo de conjuro de malos espíritus. El manuscrito 4Q460 ha sido copiado en la primera mitad del siglo I a.C. El texto arameo es de difícil comprensión, pero parece contener fórmulas para protegerse de los malos espíritus, semejantes a las de otros conjuros orientales. Si la primera columna es más bien descriptiva, en la segunda columna el exorcista interpela al demonio o a varios demonios dirigiéndose directamente a ellos. En este sentido, este breve texto es bastante distinto de los conjuros precedentes que se hallan incorporados en composiciones hímnicas de marcado carácter religioso.

## D. Composiciones sapienciales

En la cueva 4 han aparecido un buen número de composiciones sapienciales, textos poéticos en los que se imparten lecciones de sabiduría y de buena conducta, y que continúan la tradición sapiencial bien arraigada en el Antiguo Testamento. Presentamos a continuación los más importantes y mejor conservados de estos textos.

## *1. 4QLa mujer demoníaca (4Q184)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp 82-85, pl. XXVIII.

Este corto poema, proveniente tal vez de una sola hoja manuscrita copiada a comienzos del siglo I d.C., comienza trazando el retrato de la seductora (1-7), continúa ilustrando el efecto que su seducción causa en sus víctimas (8-11) y termina describiendo sus movimientos y la finalidad de sus hechizos (12-17). Del personaje de esta seductora han sido propuestas interpretaciones muy diversas: para algunos, se trataría de una prostituta cuya descripción serviría para describir alegóricamente a Roma; para otros, la mujer descrita sería una alegoría de una secta rival y opuesta a la secta de Qumrán, y para otros incluso una referencia simbólica a Simón Macabeo. Pero puesto que el texto contiene claras alusiones la «mujer necia» del libro de los Proverbios, la que ha abandonado a Dios, seduce a los hombres que se unen a ella y en definitiva los conduce a su perdición, la identificación de la mujer del manuscrito con la Necedad personificada, en cuanto contrapuesta a la Sabiduría personificada, presentada igualmente con rasgos femeninos en la col. XVIII de 11QPsal-ms$^{a}$ por ejemplo, parece ser la más adecuada. Pero mientras que las enseñanzas de Proverbios van dirigidas a proteger de la promiscuidad sexual, el empleo en nuestro texto de elementos provenientes de la mitología babilónica destinados a realzar el carácter demoníaco a esta seductora, hacen de esta Necedad personificada un oponente diabólico de la Sabiduría, un oponente que reside en el infierno y que intenta llevar allí a quienes seduce. Ni la datación precisa de la composición, ni su medio ambiente de origen, pueden ser determinados con precisión.

## *2. 4QElogio de la Sabiduría (4Q185)*

Editio princeps: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 85-87, pls. XXIX-XXX.

De este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a.C., se nos ha conservado un gran fragmento con restos de tres columnas y algunos otros restos mínimos. Provienen de una obra que se puede definir como una meditación sapiencial, o más bien como una exhortación a adquirir la sabiduría. La obra ha sido escrita con una ortografía defectiva, y el copista emplea libremente el nombre

divino. El pensamiento del autor se puede seguir gracias a la presencia de elementos formales que dividen las distintas partes del poema: «pues, mira» (I, 10), «escuchadme, pueblo mío» (I, 13), «escuchadme, hijos míos» (II, 3), «bendito el hombre» (II, 6. 13). En la primera sección se subraya la pequeñez del hombre como criatura, en la segunda se presenta la acción divina en la historia santa, en la tercera se le exhorta a sacar las consecuencias de esa acción marchando por los caminos que fueron indicados a Jacob e Isaac, en la cuarta parece combatirse la idea de que haya sido dada exclusivamente a Israel y en la quinta se presenta la manera justa de transmitirla a la descendencia.

Desgraciadamente, las importantes lagunas del texto nos impiden saber con certeza a quién se refieren exactamente los sufijos femeninos conservados, puesto que ni la Sabiduría ni la Torah se hallan explícitamente mencionadas en el texto conservado. Pero, puesto que el autor parece combatir la idea –que pone en boca de los impíos– de que se trata de una realidad dada exclusivamente a Israel y parece implicar que ha sido dada a todo hombre, lo más lógico es suponer que se trata de la Sabiduría y no de la Torah, puesto que en la tradición sapiencial (Proverbios, Ben Sirá) la Sabiduría es dada a todos los pueblos. La obra no contiene ningún indicio que permita precisar ni su origen ni la fecha de su composición.

### *3. 4QPalabras del Sabio a los hijos de la aurora (4Q298)*

Cuatro fragmentos, con restos de tres columnas consecutivas, en dos hojas de cuero aún unidas, nos han conservado aparentemente el comienzo de una composición sapiencial, y otro fragmento aislado algunos pobres restos de otras dos columnas. El comienzo, que se puede considerar como el título de la composición, está escrito en caracteres normales y se puede traducir literalmente: «Del sabio, lo que dijo a todos los hijos de la aurora». El contenido de la composición, por el contrario, se halla escrito en una escritura distinta, que no tiene ningún parecido con la escritura hebrea, aunque es una escritura muy regular, conocida como «críptica A». El motivo del empleo de esta escritura no es evidente, puesto que el contenido del texto es muy parecido al de otras composiciones sapienciales. Este contenido esta formado por una serie de exhortaciones a escuchar y comprender las enseñanzas del Maskil tanto sobre el cosmos como sobre el tiempo. El texto conservado no contiene indicaciones ni sobre el origen ni sobre la datación de la composición.

### 4. *4QHimno Sapiencial (4Q413)*

Dos pequeños fragmentos, copiados en la primera mitad del siglo I d.C., nos han conservado el comienzo de un himno de carácter sapiencial. El gran espacio en blanco en uno de los fragmentos, permite pensar que se trata de la primera columna del manuscrito. El texto recuperado es tan poco, que fuera de su carácter sapiencial no se puede afirmar nada sobre la composición representada.

### 5. *4QComposición Sapiencial A (4Q416-418)*

Tres manuscritos distintos, todos ellos del siglo I d.C., nos han conservado restos abundantes de una gran composición sapiencial. Estas tres copias ofrecen abundantes correspondencias que nos aseguran se trata de copias de una misma obra, nos permiten integrar fragmentos aislados en columnas consecutivas y nos permiten reconstruir una buena cantidad de texto de esta composición previamente desconocida. La composición debía haber sido muy extensa; de la copia más amplia, 4Q418, se han conservado unos 300 fragmentos, aunque la mayoría son muy pequeños; un fragmento de la copia 4Q416, por el contrario, conserva restos de cuatro columnas consecutivas. No conocemos ni el comienzo ni el final de la obra, y la secuencia de los fragmentos conservados y su colocación en la obra original es imposible de determinar. De ahí que a pesar de la abundancia de los materiales es muy poco lo que se puede decir sobre la estructura de la composición. El estilo y el vocabulario es muy uniforme y es el típico de la literatura sapiencial, aunque contiene numerosos paralelos con otras composiciones qumránicas, especialmente con los *Hodayot*.

El contenido de la obra es muy variado. Su mayor parte está formada por instrucciones sobre la manera de conducirse en distintas circunstancias de la vida y en relación con distintas personas: conducta en la pobreza, en la riqueza, con los padres, con la mujer, con los hijos, con los poderosos, con los deudores, con los alimentos, etc. Muchas de estas instrucciones están formuladas como admoniciones: haz esto, no hagas aquello, y se hallan dirigidas a un individuo, un tú para cuya instrucción parece destinada («Y tú, hijo, comprende...»). Pero hay otros fragmentos, como 4Q418 69, en los que se establece una contraposición entre «ellos», los impíos, y «vosotros», los escogidos de la verdad. Otras instrucciones están formuladas como interrogaciones: «Acaso no...?» y otras como simples exposiciones didácticas. Aunque la mayoría de la obra tiene un

carácter más bien prosaico, no faltan elementos de carácter poético más acentuado, como el poema sobre la majestad divina de 4Q416 1, o el himno a los santos de 4Q418 81. Incluso las partes más prosaicas contienen a veces sorprendentes metáforas de gran calidad poética.

Aunque la mayor parte del contenido se puede clasificar como sabiduría práctica y las instrucciones sobre la riqueza y sobre la pobreza ocupan una parte importante de la obra, también se encuentran desarrollos más teológicos, como sobre los decretos eternamente inscritos, la división de los espíritus o el libro del memorial de 4Q418 43, o sobre la distinta retribución de los que buscan la verdad, que se alzarán para el juicio y serán recompensados por toda la eternidad y de los hijos de la iniquidad que desaparecerán completamente de 4Q418 69. Un elemento central de la composición es «el misterio de la existencia», o el «misterio de lo que va a suceder», que, por cuanto se puede deducir, comprende tanto los misterios de la creación, la acción de Dios en el orden cósmico, como los misterios de la acción de Dios en la historia y los misterios del comportamiento humano, los caminos del bien y del mal. Este misterio viene a ser prácticamente sinónimo de la sabiduría divina en cuanto sabiduría oculta, a cuya adquisición debe ser dirigido todo el esfuerzo humano.

El origen de la obra es difícil de determinar. El tipo de instrucción impartido, no parece exigir en absoluto un contexto sectario; pero tampoco parece excluirlo totalmente, al menos para aquellos grupos que tienen parte activa en la vida familiar, laboral y económica y social. Pero la terminología empleada, algunas de las ideas contenidas y los paralelos con otras obras sectarias, permiten suponer que este tipo de instrucción, con su énfasis en la adquisición de la sabiduría en cuanto misterio, podía dirigirse a ellos. Tampoco es segura la fecha de composición, puesto que no hay indicaciones concretas que permitan datar la obra más allá de la fecha exigida por la paleografía para las distintas copias.

### 6. *4QComposición Sapiencial B (4Q419)*

De esta composición se han conservado 8 fragmentos, uno solo de los cuales es un poco grande. No tiene ninguna relación con la precedente, y el único fragmento con algo más de texto no parece ni siquiera pertenecer al género sapiencial, parece más bien una admonición en la que se acentúan las funciones sacerdotales. Tal vez

el título de *Composición Sapiencial* le ha sido dado a 4Q419 por la mención de un Maskil en uno de los mínimos fragmentos conservados.

## 7. *4QComposición Sapiencial C (4Q424)*

Del manuscrito 4Q424 se han conservado cinco fragmentos, dos de ellos de buenas dimensiones. En cuanto se puede apreciar se trata de otra composición sapiencial, con máximas de sabiduría práctica semejantes a las contenidas en el libro de Proverbios. La mayor parte de las máximas están formuladas de manera apodíctica. Se insertan claramente en la tradición sapiencial, sin que sea posible determinar ni su origen concreto, ni la fecha de su composición.

## 8. *4QSobre la Resurrección (4Q521)*

Edición preliminar: E. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)», *RQ* 15/60 (1992), 475-522.

Con el título de «Apocalipsis Mesiánico» han sido publicados los restos de una composición sapiencial que en el fragmento mejor conservado nos describen las acciones que Dios obrará en los días del Mesías. De este manuscrito de la primera mitad del siglo I a.C. se han conservado 17 fragmentos, aunque la mayoría de muy pequeñas dimensiones.

Las primeras líneas del fragmento 2 II se inspiran fuertemente en el Salmo 146, las últimas en Is 61,1, pero en ambos casos con notables cambios. A quien los cielos y la tierra escuchan es al Mesías, una figura que no aparece en el Salmo 146, y entre las acciones que el Señor hará se incluye el don del espíritu a los pobres. De la misma manera, en el enunciado de las acciones gloriosas que el Señor obrará en el tiempo del Mesías –que el autor enumera siguiendo a Isaías– aparece la resurrección de los justos unida al anuncio de la buena nueva, un elemento ausente del texto del profeta. La unión de estos dos elementos se encuentra en Mt 11,4-5 y en Lc 7,22-23, en la respuesta de Jesús a la embajada del bautista sobre los signos de la llegada del Mesías, lo que parece indicar que el autor neotestamentario conoce nuestro texto, o al menos que se inspira en una tradición común. En cuanto se puede deducir de los escasos elementos conservados en los demás fragmentos, la obra continuaba desarrollando esta misma temática. En el fragmento cinco se subraya la omnipotencia de Dios y se reafirma que Dios resucitará a

los muertos; por primera vez y en un contexto escatológico nuestro texto introduce la imagen del puente sobre el abismo, una imagen que tendrá un amplio desarrollo en la tradición musulmana posterior.

El texto designa como «ungidos» a los Profetas (en el fragmento 8 y posiblemente en el 9), pero el «ungido» del fragmento 2 II es ciertamente una figura mesiánica, un Mesías. Menos cierto es de qué tipo de figura mesiánica se trata: ¿del Mesías Rey (el Mesías davídico) como parece sugerir la posible mención de «su cetro» en fragmento 2 III, 6, o del Mesías Profeta (el Mesías que como Elías redivivo surgirá al final de los tiempos) como pueden indicar los paralelos con 11QMelchisedec? De todos modos, se trata de un texto importante para el desarrollo de las ideas mesiánicas y de la creencia en la resurrección de los muertos.

El editor clasifica, aunque sin mucha convicción, la obra como un «apocalipsis», debido a los componentes mesiánicos y escatológicos, aunque de hecho la parte conservada no contiene las características formales de un apocalipsis. Es más bien una exhortación poética que parafrasea determinados textos bíblicos cargándolos de un nuevo contenido. El origen es difícil de determinar, pero un origen sectario no puede ser excluido a causa de los contactos de vocabulario con los *Hodayot* y a pesar de que las referencias a la resurrección de los muertos no sean muy abundantes en los escritos de Qumrán. La datación de la copia y la probable posterioridad con relación a Daniel permiten situar confiadamente la composición de la obra en la segunda mitad del siglo II a.C.

### 9. *4QBienaventuranzas (4Q525)*

Edición preliminar: E. Puech, «Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes», F. García Martínez - E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carignac* (París 1988) 84-87 y «4Q525 et les péricopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu», *RB* 98 (1991), 80-106.

En 1988 fue publicado un buen fragmento de una composición sapiencial copiada a finales del siglo I a.C. De esta obra se han conservado 38 fragmentos, algunos de buenas dimensiones, pero únicamente el fragmento 2 conserva cuatro líneas prácticamente completas.

El fragmento más sorprendente es este fragmento 2 que contiene una serie de bienaventuranzas. Aunque a estas bienaventuranzas se les pueden encontrar precedentes bíblicos (Ver Ben Sirá 14, 20-

15,1) y 1QHª VI, 13-16 ofrece un buen paralelo, bajo el punto de vista formal, el nuevo texto constituye el mejor y más completo precedente conocido de las «bienaventuranzas» evangélicas. El carácter sapiencial de las bienaventuranzas de 4Q525 es mucho más acentuado que el de las bienaventuranzas evangélicas, pero el nuevo texto no está completamente desprovisto de la dimensión escatológica que caracteriza las bienaventuranzas del Nuevo Testamento, como lo muestra el fragmento 4. Aunque la mayor parte de los fragmentos parecen reducirse a los beneficios que proporciona la búsqueda de la sabiduría, parte del frag. 14 contiene más bien consejos prácticos de conducta como es de norma en las composiciones sapienciales.

El fragmento 15 es muy distinto de los demás en cuanto a vocabulario y contenido, y es el que contiene más elementos que conocemos por otros textos qumránicos. Tal vez la mejor forma de interpretarlo sea la de ver en él una descripción de los riesgos que sufren quienes no buscan la sabiduría. De la misma manera que en 4Q184 el personaje opuesto a la sabiduría es presentado con rasgos demoníacos, aquellos que rechazan buscar la sabiduría en sus vidas terminan por ser atormentados por los demonios, tema del que también parecen ocuparse los fragmentos 21 y 22.

Por cuanto se puede concluir, se trata de una obra muy relacionada en cuanto tema y en cuanto vocabulario con el libro de los Proverbios y con Qohélet. Exhorta a adquirir la sabiduría presentando los beneficios que su búsqueda proporciona, y describiendo al mismo tiempo los males a los que se expone quien no la busca, sino que se deja poseer por los demonios.

Ni el origen ni la fecha exacta de composición de la obra se pueden precisar, pero de su interés para el desarrollo de la forma literaria representada en las bienaventuranzas del evangelio no queda duda alguna.

## E. Otros textos poéticos

### 1. *Libro de los Misterios (1Q27, 4Q299-301)*

Editio princeps: 1Q27: J.T. MiliK, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 102-107, pls. XXI-XXII.

Edición preliminar: 4Q300: L.H. Schiffman, «4QMysteries[b]: A Preliminary Publication», *RQ* 16 (1993), 203-223.

Entre el resto de composiciones sapienciales y poéticas que no

presentamos en detalle, merece una mención especial la designada como *Libro de los misterios*. De esta composición se han encontrado tres o cuatro ejemplares, uno en la cueva 1 (1Q27) y dos o tres en la cueva 4. La pertenencia de 4Q299 y de 4Q300 a la misma composición está asegurada por las correspondencias que hay entre ambos manuscritos y con 1Q27. 4Q301 ha sido clasificado como otra copia de la misma composición, pero no presenta correspondencias exactas, y aunque el tono es semejante, ofrece paralelos con literatura de los Hekhalot que no se encuentran en los otros manuscritos, por lo que su proveniencia de la misma obra puede ponerse en duda. Esta obra es una composición sapiencial muy parecida a *4QComposición Sapiencial A*, y entre los distintos misterios que se mencionan se encuentra el «misterio de la existencia» o «misterio de lo que va a venir».

## 2. *Lamentaciones apócrifas (4Q179, 4Q501)*

Editio princeps: 4Q179: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 75-77, pl. XXVI.

4Q501: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 79-80, pl/ XXVIII.

Otras dos composiciones muy características son las designadas como *Lamentaciones apócrifas*. Ambos textos son de una gran belleza, se inspiran en las lamentaciones bíblicas y tienen buenos paralelos en lamentaciones similares que se encuentran en la literatura apócrifa. Se trata aparentemente de dos composiciones distintas. La primera (4Q179) es un lamento sobre la destrucción de Jerusalén, aunque no se puede precisar a qué destrucción se refiere. El único fragmento conservado de la segunda composición (4Q501) se lamenta sobre la suerte del pueblo de la alianza, contiene buenos paralelos con los *Hodayot* y parece referirse a la situación de la comunidad acosada por «los impíos de tu pueblo».

# Capítulo VII
# TEXTOS LITURGICOS

En esta sección presentamos una serie de textos que, a diferencia de los contenidos en el apartado precedente (Textos Poéticos), contienen indicaciones internas de haber sido destinados a una utilización litúrgica, es decir, a un empleo en una celebración colectiva y pública, en tiempos fijos, e independiente de la liturgia sacrificial del Templo. No hay duda de que el grupo de Qumrán celebraba este tipo de liturgia comunitaria (como nos lo indica la liturgia de la renovación de la alianza incluida en 1QS o la liturgia de expulsión de los miembros infieles de 4QD), y a este tipo de celebraciones (diarias, semanales, en determinadas fiestas, en rituales particulares) parecen haber sido destinadas las composiciones incluidas en este apartado.

Es muy poco lo que sabemos sobre el desarrollo de estas celebraciones litúrgicas separadas del Templo y anteriores a la liturgia sinagogal; ni siquiera conocemos exactamente la función y el empleo del salterio bíblico fuera del contexto del Templo. Es cierto que algunos investigadores consideran algunas de las colecciones de salmos provenientes de Qumrán (sobre todo las que incluyen salmos apócrifos) como representantes de un salterio destinado a ser empleado en la liturgia combinatoria, y que incluso algunos de los manuscritos «bíblicos» como 4QDeut$^{j}$ y 4QDeut$^{n}$ podían ser en realidad colecciones de extractos de textos bíblicos destinados a una utilización litúrgica. El mismo empleo litúrgico se podría postular para los Salmos no-canónicos y, como indicábamos en la introducción a los *Hodayot*, tampoco se puede excluir el que estos himnos (o algunos de entre ellos) hubieran sido empleados en la liturgia comunitaria. Pero, puesto que en todos estos casos los textos mismos no contienen elementos suficientes para poder sacar una conclusión cierta, hemos preferido clasificarlos simplemente como «textos

poéticos». Las composiciones recogidas en el apartado presente son igualmente composiciones poéticas, pero en ellas encontramos indicaciones concretas de su destinación a un empleo litúrgico. Estos textos se pueden agrupar según su origen en tres categorías:

– Textos de claro carácter litúrgico como las *Plegarias cotidianas*, *Plegarias festivas* o las *Palabras de las Lumbreras*, que parecen haber sido compuestos fuera de la Comunidad de Qumrán y que, aunque empleados en las celebraciones litúrgicas de la comunidad, pueden informarnos sobre el desarrollo de la liturgia judía pre-sinagogal fuera de un contexto sectario.

– Textos litúrgicos, como los *Cánticos del sacrificio sabático* o distintas «Bendiciones» y «Maldiciones», procedentes de la propia Comunidad de Qumrán, que nos revelan la dimensión mística y el pensamiento teológico y escatológico de este grupo sectario.

– Textos destinados a rituales concretos cuyo origen no puede ser determinado con certeza, pero que nos revelan la variedad y riqueza de las celebraciones litúrgicas no relacionadas con el culto del Templo.

El conjunto de estos textos litúrgicos ha sido estudiado en la monografía de B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (STDJ 12) (Brill, Leiden 1992).

## A. Plegarias cotidianas (4Q503)

Editio princeps: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 105-136, pls. XXXV, XXXVII, XXXIX, XLI, XLIII, XLV, XLVII.

Uno de los textos claramente litúrgicos proveniente de la cueva 4 es 4Q503 que contiene una colección de las plegarias que se debían recitar al ocaso y a la aurora, en el momento en el que el sol cede el paso a la luna y la luna lo cede al sol, cada uno de los días de un mes concreto, pero cuyo nombre o número no se menciona en los restos del manuscrito que se nos han conservado. Puesto que en el mes en cuestión tanto el día 15 como el día 21 son días designados como fiestas, lo más probable es que se trate del primer mes del año, o eventualmente del séptimo mes.

Se trata de un papiro copiado con una escritura asmonea que se puede datar de los comienzos del siglo I a.C., y que contiene en el reverso un ritual de purificación (4Q512) copiado aproximadamente en las mismas fechas. Nos ha llegado en muy mal estado, en 225

fragmentos muy pequeños. Pero, puesto que las fórmulas que emplea son estereotipadas y fijas, es posible reconstruir una parte de estas plegarias y saber a qué día del mes se refieren. Además, en los fragmentos en los que se ha conservado el margen derecho se encuentran unas marcas de separación que nos indican el comienzo de cada plegaria, lo que facilita su agrupación. Y en un caso, al final de la columna X, la fecha del día al que la plegaria pertenece (el día 21) ha sido escrita en cifras.

Las plegarias vespertinas, por las que se comienza siempre y que nos prueban que para sus usuarios el día comenzaba a contarse a la puesta del sol, contienen la indicación de la fecha (el día del mes al que están destinadas), la mención de que se debe recitar por la tarde, y el cuerpo de la bendición. La plegaria se concluye frecuentemente con la exclamación «la paz contigo, Israel». Lo más sorprendente es que en el cuerpo mismo de la bendición se identifica de nuevo el día para el que están destinadas las plegarias relacionándolo con las fases de la luna. Esto se hace indicando cuántas partes de luz hay durante la noche, empleando el mismo sistema que emplea el *Henoch astronómico* (ver introducción a estos textos), es decir señalando con un sistema de catorceavos la progresión o disminución de las partes de luz de la luna, partes que en el texto son designadas como *goraloth*, «lotes». Aparentemente, pues, el sistema de calendario seguido en esta composición sería el del calendario lunar, en claro contraste con la condena de este calendario en *Jubileos* y con el empleo del calendario solar de 364 días en los otros textos qumránicos, una constatación que se halla reforzada por la expresión utilizada en la columna X, 19 a propósito del día 21, el día del calendario lunar (que comienza con una luna nueva) en el que después de la luna llena del día 14, las partes de tinieblas de la luna comienzan a predominar sobre sus partes de luz: «Y esta noche es *para nosotros* el comienzo del dominio de las tinieblas».

Las plegarias matutinas no contienen la mención del día (que ya ha sido mencionado en la oración de la tarde), sino que comienzan siempre con la mención «A la salida del sol» seguida del cuerpo de la bendición, que se concluye de la misma manera que las plegarias vespertinas. En el cuerpo de la bendición se indica en qué «puerta de la luz» se encuentra el sol. El sentido de la expresión no está claro. El número de la «puerta» es siempre el mismo que el del día en cuestión, por lo que prácticamente sirve para identificar el día que no es mencionado al comienzo de las plegarias matutinas. Como en los calendarios que sincronizan los años lunares con los solares

aparecen las seis «puertas» por las que tanto el sol como la luna entran o salen, es evidente que el significado que «puerta» tiene aquí debe ser necesariamente distinto del encontrado en esos textos astronómicos, y parece simplemente ser una manera de designar al día, implicando, aparentemente, un recurso al calendario solar de 364 días. Y puesto que estos días son los mismos que son indicados al comienzo de cada plegaria vespertina, es obligado el preguntarse si la composición no incluye un esfuerzo de sincronizar ambos sistemas, a la manera de los calendarios sincrónicos. Esta impresión se halla reforzada por el hecho de que el autor emplea una tercera variable ( X «banderas») que en algunas de las ocasiones conservadas (cols. III, 4; VIII, 11; VIII, 19) está en relación con la noche, en otras (cols. IV, 4; v, 2; frag. 51-55, 8) en relación aparentemente con el día, y en una ocasión (col. XIII, 3) con ambos. Pero el estado desesperadamente fragmentario de los fragmentos en los que aparece y la imposibilidad de determinar el significado preciso de *degel* en este contexto, nos impide el estar completamente seguros.

Estas observaciones sobre los aspectos del documento relativos al calendario son importantes a la hora de determinar el origen de la composición. El empleo del calendario lunar haría suponer un origen extra-qumránico; pero las relaciones terminológicas con otros escritos claramente sectarios y la posibilidad de un intento de sincronismo del calendario lunar con el solar, nos obligan a considerar como perfectamente posible un origen dentro de la Comunidad de Qumrán. La datación paleográfica de la copia nos indica que se trata de una composición antigua, y el hecho de que únicamente se ha encontrado una copia, que además contiene al dorso otra composición, parece sugerir que se trata de una composición proveniente del período formativo de la Comunidad que se conserva como parte de la heredad propia pero que se deja de utilizar como liturgia cotidiana una vez que la Comunidad desarrolla su ideología característica y adopta plenamente el calendario de 364 días.

## B. Plegarias festivas (1Q34, 4Q507-509)

Editio princeps: J.T. MiliK, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), p. 136, pl. XXXI.

4Q507: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 175-177, pl. XXVIII.

4Q508: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 177-184, pl. LIV.

4Q509: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 184-215, pls. IX, XI, XIII, XV, XVII, XIX, XXI, XXII.

Otra de las colecciones de plegarias claramente litúrgicas es la que contiene las oraciones que se debían recitar durante las distintas fiestas del año. Esta composición se ha conservado parcialmente en cuatro ejemplares, uno (1Q34 + 1Q34bis = 1Q34) procedente de la cueva 1 y tres (4Q507-508-509) provenientes de la cueva 4. Las correspondencias de los frag. 1-2 de 1Q34 con 4Q509, y del frag. 3 de 1Q34 con 4Q508, nos prueban que se trata en realidad de la misma composición. Que 4Q507 represente otra copia de la misma obra, es menos seguro debido a la escasez de materiales conservados.

Esta obra contenía las plegarias que se debían recitar durante las distintas fiestas del año. De hecho, en el texto conservado únicamente encontramos la mención explícita de dos fiestas en el comienzo de dos de las oraciones: la fiesta del día de las expiaciones, que en el calendario qumránico se celebraba el 10 del séptimo mes (1Q34 frag. 2, 5, reconstruido en 4Q508 2, 2 y en 4Q509 2, 25) y la fiesta de las primicias que se celebraba el 15 del tercer mes (4Q409 frag. 131-132 II, 5). Pero, puesto que varios otros textos conservan el final o el comienzo de otras plegarias, y dado que el contenido de estas oraciones parece estar en relación con las otras fiestas del calendario litúrgico, la interpretación del conjunto como una colección de plegarias para todos los días festivos del año es la más convincente.

El editor, apoyándose en los pocos indicios del contenido conservados en las distintas oraciones y en su posición relativa a las dos fiestas expresamente identificadas, cree reconocer alusiones a las fiestas de la presentación de la gavilla o de la ofrenda de la cebada del 26 de mes primero (frag. 22 y 23 de 4Q408), la fiesta de las semanas del 15 del tercer mes (frag. 13 de 4Q408), la fiesta del año nuevo (4Q509 col. I, 1-24), la fiesta de los tabernáculos (4Q509 col. IV, 8 ss) y la de la segunda Pascua del 14 del segundo mes (4Q509 frag. 131-132 col. I). Pero estas identificaciones no dejan de ser problemáticas: la fiesta de las semanas es identificada únicamente en cuanto fiesta de las primicias, gracias a la mención de trigo, vino y aceite, pero este fragmento no corresponde al fragmento que identifica en su título expresamente la fiesta de las primicias; y en el calendario qumránico la fiesta de las primicias del trigo, de las primicias del vino y de las primicias del aceite se ha-

llaban separadas cincuenta días una de otra; el contenido de los fragmentos identificados como fiesta del año nuevo parece corresponder mejor a la fiesta del memorial, que es la que precede en el calendario qumránico (el 1 del séptimo mes) a la fiesta de las expiaciones, mientras que el año nuevo en ese calendario no era aparentemente celebrado en el mes séptimo. Debemos pues concluir que, a pesar de la abundancia de fragmentos de algunas de las copias, lo único que sabemos es que en Qumrán existía un ciclo de plegarias específicas para las diferentes fiestas del año, aunque no podemos precisar ni su contenido exacto, ni mucho menos si estas plegarias estaban destinadas a acompañar el culto de estas fiestas o si constituían en sí mismas la celebración de estas fiestas en sustitución de las ofrendas y sacrificios que se mencionan esporádicamente.

A continuación damos una breve descripción de cada uno de los manuscritos de esta composición:

1Q34 es un manuscrito copiado a comienzos del siglo I d.C., del que únicamente nos han llegado tres fragmentos, uno de los cuales contiene restos de dos columnas. El primer fragmento fue hallado por los arqueólogos durante la excavación de la cueva en 1949. Los fragmentos 2 y 3 fueron adquiridos posteriormente, lo que explica el doble número con el que se los conoce. A pesar de su poca extensión es la copia que más informaciones concretas nos conserva de la composición original.

4QPrFêtes$^{a}$ (4Q507) es un manuscrito también de comienzos del primer siglo d.C. con restos del final de una plegaria y del comienzo de otra. Sólo se han conservado tres pequeños fragmentos, con tan poco material que ni siquiera es posible probar concluyentemente que representan la misma composición.

4QPrFêtes$^{b}$ (4Q508). De este manuscrito, copiado como los dos precedentes sobre piel y con una grafía de comienzos del siglo I d.C. se han conservado 43 fragmentos, pero tan pequeños y en mal estado, que únicamente cuatro merecen traducirse. Los dos primeros coinciden en parte con 1Q34.

4QPrFêtes$^{c}$ (4Q509) es la copia más antigua de la composición, de la primera mitad del siglo I a.C., y la más amplia, puesto que se han conservado más de 300 fragmentos. Se trata de una copia escrita sobre el recto de un papiro, junto con una de las copias de la *Palabras de las Lumbreras*, y que conserva en el reverso una de las copias de la *Regla de la Guerra* y otra (?) copia de las *Palabras de las Lumbreras*. Por desgracia, la inmensa mayoría de los fragmentos son prácticamente inutilizables, por lo que a pesar de su abundancia y de la relativa extensión de algunos de ellos, es muy poco lo que podemos conocer del contenido de la obra.

## C. Palabras de las Lumbreras (4QDibHam$^{a-c}$ = 4Q504-506)

Editio princeps: 4Q504: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 137-168, pls. XXIV-XXVIII.

4Q505: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 168-170, pl. XXIII.

4Q506: M. Baillet, *Qumrân Cave 4: III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert VII) (Oxford 1982), pp. 170-175, pls. XVIII, XX, XXIV.

El título de esta composición «Palabras de las Lumbreras» nos es conocido gracias a la conservación del fragmento en cuyo reverso había sido escrito (frag. 8) para poder ser leído una vez que el manuscrito había sido enrollado. El significado preciso del título es incierto. En sí, las «lumbreras» o luceros podrían designar a los astros celestes que regulan el tiempo de oración (como en las *Plegarias cotidianas*), por lo que las oraciones que componen la obra se podrían considerar como las plegarias que cada día estos astros (considerados como entidades vivientes) recitan; o se podrían considerar como las oraciones de los ángeles que gobiernan estas lumbreras celestes; para el editor «lumbreras» podría ser una forma de designar a los sacerdotes, y la composición contendría una especie de «oficio sacerdotal» para los distintos días de la semana. Pero, puesto que el contenido de las distintas oraciones está en estrecha relación con la historia santa y se trata de himnos y plegarias colectivas con un marcado carácter suplicatorio, también se podría pensar que se trata de plegarias de los «hijos de la luz», aunque es difícil probar que estas oraciones tengan en realidad un origen qumránico.

Sea lo que fuere, no hay duda de que se trata de una composición que contenía himnos y oraciones para los distintos días de la semana. Estas plegarias son distintas de las plegarias vespertinas y matutinas de 4Q503. La composición no contiene ninguna indicación del momento del día en el que debían ser recitadas.

En cuanto pueden ser reconstruidas con una cierta seguridad, las oraciones para cada día de la semana estaban formuladas según una misma estructura: un título en el que se incluye la fórmula de datación, que precisa el día de la semana para el que estaba destinada (frag. 3 II, 5 miércoles; frag. 1-2 VII, 4 sábado), una fórmula de introducción del tipo «Recuerda, Señor» (día 4) o «Alabad...» (sábado), generalmente seguida de un prólogo con alusiones a la historia santa que da paso a la petición propia y proporciona el mo-

tivo por el que la petición debe ser atendida. Esta petición constituye el centro de la plegaria y va seguida por una bendición en la que se da gracias por la acogida dada a la petición y que se concluye con la exclamación «Amén. Amén». Aunque cada oración constituye una unidad completa en sí misma, se puede distinguir una cierta progresión en las alusiones a la historia santa de un día a otro de la semana: creación y pecado de Adán (domingo, frag. 8), marcha por el desierto (martes, frag. 6 y 4), alianza sinaítica (miércoles, frag. 3), elección de Israel y gloria de Jerusalén durante la época de David (jueves, frag. 1-2 I-IV), infidelidad, exilio del pueblo y futura restauración (viernes, frag. 1-2 V-VI). Estas plegarias son muy parecidas a las «súplicas» (*tahanûn* de la liturgia sinagogal posterior), aunque en el único caso en el que la designación del tipo de oración se ha conservado (en el caso el sábado, frag. 1-2 VII, 4) se les designa como «himnos de acción de gracias».

Según el editor, la composición se nos habría conservado en tres manuscritos. El más antiguo y el más importante es 4Q504, del que nos han llegado unos 40 fragmentos, ocho de ellos de buenas dimensiones. Se trata de un manuscrito copiado sobre cuero hacia mediados del siglo II a.C, con el sistema ortográfico característico de Qumrán, y que nos ha proporcionados partes del comienzo de la obra, restos aislados de varias columnas y un gran fragmento (frgs. 1-2) con restos de siete columnas consecutivas procedentes del final de la composición.

4Q505 sería, según el editor, otra copia de la misma composición. Se trata de un manuscrito copiado a mediados del siglo I a.C. sobre el recto de un papiro que contiene en la misma cara una de las copias de las *Plegarias festivas* (4Q509). El editor atribuye 10 pequeños fragmentos a esta copia, pero las correspondencias que él indica son muy problemáticas, y es posible que estos pequeños fragmentos provengan en realidad de la composición designada como *Plegarias festivas*.

La otra copia (4Q506) se halla al dorso de ese mismo rollo de papiro, junto con el manuscrito 4Q496, una copia del *Rollo de la Guerra*, y ha sido escrita a mediados del siglo I d.C. A pesar del gran número de fragmentos que se le atribuyen, es muy poco lo que de ellos se puede deducir a causa de sus pequeñas dimensiones. Sin embargo, este ejemplar sirve al menos para probarnos que la composición seguía siendo copiada dentro de la comunidad un par de siglos después de su composición.

Es imposible determinar con certeza si la composición tiene un origen qumránico o extra-qumránico, o si proviene del período formativo de la comunidad anterior a su retirada al desierto. Ciertos elementos de vocabulario y el sistema ortográfico empleado apuntan a un posible origen qumránico, que no sería completamente ex-

cluido por la datación paleográfica de la copia más antigua; la ausencia de la terminología y de las ideas más características sugieren, por el contrario, un origen extra-qumránico. En ausencia de indicaciones determinantes sobre su origen, sólo podemos concluir que estas plegarias para cada día de la semana fueron copiadas y utilizadas por la Comunidad durante una buena parte de su historia.

## D. Cánticos del Sacrificio Sabático (Shirim 'Olot ha-shabbat = 4QShirShabb[a-h] = 4Q400-407; 11QShirShabb = 11Q17; Masada ShirShabb)

Ediciones preliminares: 4Q400-407: C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27) (Atlanta 1985).

11Q17: A.S. van der Woude, «Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumran», *Von Kanaan bis Kerala* (AOAT 211) (Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1982), 311-332, pls. 1-6.

MasShirShabb; C. Newsom - Y. Yadin, «The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice», *IEJ* 34 (1984), 77-88.

La composición litúrgica más abundantemente representada (10 copias) es la conocida como *Cánticos del sacrificio sabático* y también como *Liturgia angélica*. Se han recuperado seis copias provenientes de la cueva 4, una copia proveniente del lote holandés de la cueva 11, y otra hallada durante las excavaciones de la fortaleza de Masada. Gracias a la abundancia de las copias y a pesar de carácter fragmentario de todas ellas, es posible formarse una idea bastante completa de la composición. La datación de todas estas copias se escalona entre la mitad del siglo I a.C. (4Q400, la copia más antigua), y la mitad del siglo I d.C. (la copia más reciente, el ejemplar proveniente de Masada).

La obra está compuesta por 13 cánticos (*shirim*) destinados a ser recitados durante 13 sábados consecutivos. Cada uno de estos cánticos se halla introducido por una fórmula fija para todos ellos, excepto para el sábado séptimo, que se ha conservado total o parcialmente en siete ocasiones. En esta fórmula se indica: el autor (o el destinatario): el *Maśkil*; la ocasión a la que el cántico está destinado: «cántico del sacrificio del sábado»; la fecha del sábado a la que cada cántico está destinado: «sábado X (de 1 a 13) en el día X del mes X (de 1 a 3)». La única excepción a esta fórmula fija la constituye el séptimo cántico, del que se precisa el día pero no el mes del que se trata. A diferencia de las fórmulas de introducción, que son

fijas, los cánticos no contienen una fórmula fija de conclusión, ni rúbricas de respuesta de la asamblea como es el caso en otros textos litúrgicos. El contenido de cada uno de estos cánticos se puede resumir así:

– el del sábado 1 trata del establecimiento del sacerdocio angélico, de sus responsabilidades y de sus funciones;

– el del sábado 2, de las relaciones entre el sacerdocio angélico y el sacerdocio terrestre;

– los fragmentos que se pueden atribuir a los sábados 3 y 4 (la asignación precisa es incierta), continúan tratado del sacerdocio angélico con referencia a la consagración sacerdotal y mencionan a Melquisedec entre estos sacerdotes celestes;

– el cántico del sábado 5 trata de la guerra celeste escatológica y muestra la misma preocupación por la pureza ritual que caracteriza al *Rollo de la Guerra*;

– el cántico del sábado 6 contiene los salmos de cada uno de los siete príncipes angélicos y sus bendiciones, cada una consistente en siete palabras que son descritas como maravillosas pero que no son especificadas;

– el cántico del sábado 7, el centro de todo el ciclo, contiene una amplia y muy elaborada exhortación a la alabanza seguida de la alabanza proferida por los distintos elementos del templo celeste, los fundamentos, los muros, las puertas, las decoraciones, etc. llegando al interior del santuario, al escabel del trono divino y culminando en la alabanza del carro divino;

– el cántico del sábado 8, en paralelo al del sábado 6, contiene los salmos de los siete sub-jefes angélicos, considerados como los sacerdotes segundos que sirven bajo los sumos sacerdotes (los siete príncipes celestes) en los siete santuarios celestes;

– el cántico del sábado 9 describe la alabanza de todos los elementos del templo celeste a los que aparentemente considera como seres animados, como criaturas angélicas;

– el cántico del sábado 10 continúa la descripción de la alabanza del templo celeste, llegando hasta el velo (*parokhet*) del santuario;

– el cántico del sábado 11 penetra en el interior del Santo de los Santos del templo celeste y describe el santuario (*debir*) y la alabanza de las figuras allí grabadas;

– el cántico del sábado 12 describe la aparición del carro divino,

el movimiento de los seres celestes en su entorno y las alabanzas que proclaman, como una especie de liturgia celeste;

– el cántico del sábado 13 menciona finalmente los sacrificios a los que aluden los títulos de cada cántico y continúa con la descripción de los oficiantes, los sacerdotes angélicos que los realizan.

Esta simple descripción del contenido nos muestra la organización muy cuidada y la contribución de cada cántico a la estructura de la obra entera. Esta se halla compuesta de tres partes claramente diferenciadas por el contenido y por el estilo: los cánticos 1-5, 6-8 y 9-13, una estructura que la editora compara a una pirámide con dos pies que se corresponden, los cánticos 1-5 y 9-13, y un ápice formado por los cánticos 6-8 en el que el cántico 7 ocupa la posición central.

Esta estructura en sí hace ya muy improbable la opinión de quienes pensaban que la obra habría estado formada originalmente por 52 cánticos, uno para cada sábado del año, y que el hecho de que sólo se hayan conservado restos de los primeros trece cánticos sería debido puramente al azar de transmisión. Esta opinión se apoyaba en las fórmulas de introducción en las que únicamente se indica el número del sábado y del mes y que de por sí se podrían haber empleado para todos los sábados del año. La prueba definitiva de que la composición original sólo constaba de 13 cánticos la ha proporcionado el ejemplar de la cueva 11 que se encontró aún enrollado y cuyos niveles más profundos (el final del rollo) corresponden a partes del cántico 13. Si este hecho es pues indiscutible, el determinar si estos 13 cánticos estaban destinados únicamente a los 13 primeros sábados del año o estaban destinados a ser repetidos de nuevo cada tres meses es un problema más delicado. Para la editora se trata de 13 cánticos destinados únicamente a ser recitados los primeros 13 sábados del año del calendario de 364 días. Sus principales argumentos son la indicación numérica de los meses y el énfasis en el número siete en los cánticos 6 y 8 que rodean al cántico central y que serían menos apropiados si hubieran tenido que ser recitados no sólo en los sábados que rodean al sábado 7 sino también en los sábados que rodean a los sábado 20, 33 y 46 del año. Pero estos argumentos no son completamente convincentes, y esta hipótesis no explica el hecho de que el contenido de todos estos cánticos no tiene relación alguna ni con el comienzo del año en sí, ni con los temas de las numerosas fiestas de los tres primeros meses del año como las fiestas de las primicias o de las Semanas, ni siquiera con el de las fiestas de la Consagración o la fiestas de Pas-

cua/panes ázimos, fiestas que duran una semana y en medio de las cuales caen los sábados 1 y 3. Precisamente el hecho de que el autor haya decidido no emplear los nombres de los meses (lo que habría quitado toda ambigüedad) sino su designación numérica, puede indicarnos que ha preferido utilizar un sistema que sirve igualmente para designar el primero, segundo y tercer mes dentro de cada una de las cuatro *t<sup>e</sup>qûfoth*, los trimestres del año, en los que los sábados caen siempre en las mismas fechas (ver la Tabla I en el capítulo sobre los calendarios, p. 223); de hecho, la existencia de calendarios como los *Calendarios F*[a-b] que señalan específicamente los turnos de servicio sacerdotal en el Templo al comienzo de cada *t<sup>e</sup>qûfah* nos prueba que este concepto era conocido y empleado como manera de organización de unidades litúrgicas dentro de la comunidad de Qumrán. En este sentido puede ser significativo el que precisamente para el séptimo sábado se haya omitido la indicación numérica del mes en cuestión, sin que esto provoque ninguna duda sobre el sábado para el que el cántico está destinado. Por estos motivos, pensamos que lo más probable es que los 13 cánticos estuvieran destinados a ser recitados en cada una de las cuatro *t<sup>e</sup>qûfoth*, es decir, a repetirse cuatro veces cada año.

Esta conclusión es importante a la hora de comprender la función específica de la recitación de estos cánticos en un contexto litúrgico y a la hora de determinar su origen qumránico o extra-qumránico, dos problemas que se hallan íntimamente relacionados. En su edición, Newsom considera un origen qumránico como más probable que un origen pre- o extra-qumránico, pero posteriormente ha cambiado de opinión y considera como más probable un origen extra-qumránico para la composición. En nuestra opinión, sin embargo, un origen qumránico se puede considerar como seguro por los motivos siguientes:

a) El gran número de copias encontradas prueban que la composición era utilizada por la Comunidad de Qumrán. Ahora bien, todas estas copias son relativamente tardías, incluso la copia más antigua que no se remonta más que a mediados del siglo I a.C. Es cierto que la datación paleográfica de las copias no nos indica la posible composición del original; pero las características lingüísticas del texto, con sus innovaciones lexicales y sus peculiaridades sintácticas como la sobreabundancia de cláusulas nominales, el predominio de infinitivos, la omnipresencia del empleo del *lamed*, etc., son concordantes para indicar que la composición del original no debe ser mucho más antigua. Y, en vista del proceso de radicaliza-

ción sectaria de la Comunidad, cuanto más tardía es una obra tanto menor nos parece la posibilidad de que haya sido importada del exterior para ser empleada por la Comunidad.

b) Si bien es cierto que en esta composición los términos más característicos de un origen sectario (como las alusiones al consejo de la comunidad, al Maestro de Justicia, etc.) no aparecen en la obra, es igualmente cierto que una buena parte de su vocabulario característico es el mismo que el de otras composiciones ciertamente sectarias.

c) El empleo de *le-maśkil* en las fórmulas de introducción de cada cántico, y su paralelo estricto con el empleo de la expresión en composiciones tan claramente sectarias como 1QS III, 13, 1QSb I, 1; III, 22 y V, 15 y 4Q511 2 I, 1 y 8,4, parece obligar a identificar este *maśkil* con el funcionario del mismo nombre dentro de la Comunidad.

d) Los paralelos de estilo y de vocabulario en la descripción de la alabanza angélica y del templo celeste entre los *Cánticos del sacrificio sabático* y 4Q286 parecen exigir una proveniencia común para ambas obras, y del origen qumránico de 4Q286 no puede haber duda, puesto que una de sus bendiciones (4Q286 frag. 7 II, 1) termina con «[los hombres del] consejo de la comunidad dirán todos juntos: Amén. Amén».

La función precisa de la recitación de estos Cánticos en el contexto litúrgico de la Comunidad qumránica no es fácil de determinar. Distintos autores han intentado explicar esta función de distintas maneras: apoyándose en las descripciones detalladas de los elementos del Templo celeste, algunos han propuesto comprender la obra como un instrumento de revelación de las realidades celestes; para otros, que acentúan la importancia de las descripciones del carro divino y el carácter numinoso del lenguaje empleado, los *Cánticos para el sacrificio sabático* estarían sobre todo destinados a servir de instrumento de meditación mística o incluso de práctica mística de ascensión hasta el trono divino, semejante a la de los místicos de la *Merkavah*; para otros, que acentúan las dimensiones sacerdotales de los cánticos, su función habría consistido en revalidar y justificar el carácter sacerdotal de los miembros de la comunidad qumránica que eran sacerdotes, no sólo de cara a los extraños, sino de cara a los otros miembros no sacerdotes, una vez que habían perdido toda autoridad y control sobre el culto del Templo. En nuestra opinión, sin embargo, la verdadera función de los *Cán-*

*ticos para el sacrificio sabático* dentro de la comunidad de Qumrán es la de sustituir los sacrificios del Templo en los que sus miembros no participan, y en concreto la ofrenda del sábado, mediante la participación en la liturgia y el culto sabático celeste reflejado en estos Cánticos. Sabemos que la Comunidad qumránica, una vez consumada la ruptura con el culto del Templo, había desarrollado una teología de la comunidad como templo espiritual (como sustituto temporal del Templo durante el período de tiempo en el que el Templo se considera profanado y en el que la participación en su culto les está prohibida), en el que la alabanza sustituye a los sacrificios reales (Ver 1QS VIII, 4-10 y IX, 3-6, por ejemplo). También sabemos que la Comunidad había igualmente desarrollado la idea de la asociación con el mundo angélico hasta el punto de que la presencia de los ángeles en medio de la Comunidad es invocada como motivo de la exigencia de la pureza total de sus miembros (Ver 1QSa II, 3-11 y 1QM VII, 4-6, por ejemplo) y de que la comunidad se halla asociada al sacerdocio angélico (Ver 1QSb III, 25-26 y IV, 24-26, por ejemplo). La recitación litúrgica de los *Cánticos para el sacrificio sabático* en los sábados sucesivos de las cuatro *t^e^qûfoth* del año, proporcionaba a los miembros de la Comunidad la posibilidad de participar en los «sacrificios» sabáticos de los ángeles en el Templo celeste, sustituyendo así la imposibilidad de participar en los sacrificios sabáticos del Templo de Jerusalén.

## E. Bendiciones y Maldiciones

### *1. 1QColección de Bendiciones (1Q28b)*

Editio princeps: J.T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955), pp. 118-130, pls. XXV-XXIX.

Como indicábamos en la introducción a la *Regla de la Comunidad*, el manuscrito que contenía este texto incluía también otras dos composiciones distintas, una de las cuales es un *Colección de bendiciones* (1Q28b). Esta obra ocupaba la parte del rollo que quedó al exterior, por lo que es la que más ha sufrido y la peor conservada. Se han recuperado 32 fragmentos, 25 de los cuales han sido integrados en cinco columnas consecutivas, aunque con grandes lagunas, que debían haber sido seguidas por lo menos por otra columna más. La escritura es la misma que la de 1QS y se puede datar a comienzos del siglo I a.C.

La obra contenía una colección de, aparentemente, cuatro amplias bendiciones. Estas bendiciones tienen todas ellas la misma es-

tructura y la misma forma literaria: una introducción en prosa y el cuerpo de la bendición propiamente dicha, obviamente en poesía aunque el mal estado de conservación no permita su reconstrucción en estrofas. En la introducción se precisa que se trata de una bendición, se indica el autor o la persona que deberá pronunciar la bendición (el *Maśkil*) y la persona o personas a las que está destinada con los motivos por los cuales se les bendice (I, 1; III, 22; v, 20). El cuerpo de la bendición está formado por una serie de expresiones que siguen el modelo de la bendición sacerdotal bíblica (Ver Nm 6, 22-26) y que emplean en general los mismos verbos.

Sólo se nos han conservado, parcial o totalmente, el comienzo de tres bendiciones. Pero el análisis del contenido de los fragmentos y de las fórmulas de bendición empleadas permite distinguir por lo menos cuatro bendiciones distintas:

– una bendición de todos los miembros fieles (1, 1-20?) para que sean preservados del mal y permanezcan fieles;

– una bendición del Sumo Sacerdote que podría ser el Mesías de Aarón o Mesías sacerdotal (I, 21?-III, 20) para que ejerza sus funciones en paz, por siempre y en compañía de los ángeles;

– una bendición de los sacerdotes hijos de Zadok (III, 21-V, 19) para que puedan desempeñar sus tareas en el Templo de la época escatológica en compañía de los ángeles;

– una bendición del Príncipe de la Congregación, que se identifica con el Mesías de Israel o Mesías davídico (V, 20) para que destruya a todos los impíos y establezca el dominio eterno de su pueblo.

Esta descripción sumaria del contenido nos muestra que estas bendiciones estaban destinadas para la edad mesiánica, es decir para la época escatológica, lo mismo que la composición que les precedía, 1QSa, en el mismo rollo. Aunque el editor piensa que se trata de una composición libresca que no estaba destinada a ser empleada en la liturgia, nosotros creemos que su función litúrgica no deja lugar a dudas, aunque no sepamos en concreto en qué ceremonia debía emplearse. Es posible que estuvieran destinadas únicamente a ser empleadas en la edad mesiánica, pero, puesto que según 1QSa, la comida diaria de la secta es vista como un reflejo y anticipación del banquete mesiánico que allí se describe, es igualmente posible pensar que la recitación litúrgica de estas bendiciones escatológicas era también considerada como un reflejo y anticipación de esa edad mesiánica.

En todo caso, no hay duda de que estas bendiciones tienen un origen qumránico. Los títulos empleados, el vocabulario, las ideas y los paralelos con obras como 1QS, CD y 1QH, permiten clasificar esta composición de la que no conocemos ninguna otra copia, como uno de los textos característicos de la Comunidad de Qumrán.

## 2. *4QBendiciones (4QBerakhot = 4Q280, 4Q286-287)*

Edición preliminar: 4Q280: J.T. Milik «Milkîsedeq et Milkîre-a'», *JJS* 23 (1972), 130-134, pl. II.

4Q286-287: B. Nitzan, «4QBerakhot (4Q286-290): A Preliminary Report», G.J. Brooke - F. García Martínez (eds.), *New Qumran Texts and Studies* (STDJ 15) (Leiden 1994), pp. 53-71, pl. 3.

Con el título general de *Berakhot*, «Bendiciones», se designa una composición destinada al uso litúrgico, y en concreto, a ser empleada durante la ceremonia de la renovación de la alianza. El ritual de esta celebración, de la que sabemos por una de las copias del *Documento de Damasco* de la Cueva 4 que se celebraba durante la fiesta de Pentecostés, en el tercer mes del año, se encuentra en forma abreviada en 1QS I, 16-II, 25.

De esta composición se nos habrían conservado 6 ejemplares (4Q280 y 4Q286-290) en la cueva 4, pero de tres de ellos (4Q288-290) es tan poco el material conservado que no ayuda nada a la comprensión de la obra. Además no es completamente seguro el que estas tres copias provengan de la misma composición, puesto que los pocos fragmentos conservados no nos ofrecen correspondencias ciertas con los fragmentos de las otras copias mejor conservadas. Estas correspondencias sí existen entre 4Q286 frag. 7 II y 4Q287 frag. 4, que son dos copias de un mismo original, estrechamente relacionado en cuanto a contenido y forma con 1QS I, 16-II, 25, pero testigo de una recensión diversa y mucho más amplia de ese ritual de entrada en la alianza.

4Q280 es un caso aparte. Que el texto de su único fragmento aprovechable proviene de un ritual de esa misma fiesta de entrada en la alianza parece cosa cierta; de hecho su contenido y buena parte de sus expresiones son paralelas a las empleadas en las maldiciones contra Belial de 1QS II, y el texto conservado se halla así más próximo del resumen allí contenido que de la forma ampliada conocida por 4Q286-287; pero estas maldiciones están dirigidas contra Melkiresha y no contra Belial. Es cierto que Melkiresha (como nos los prueba 4Q'Amram) es uno de los tres nombres del jefe de los

espíritus malignos, por lo que se puede pensar que se trata de un simple sinónimo; pero es igualmente posible que 4Q280 nos atestigüe una forma del ritual en la que las distintas designaciones del enemigo angélico eran objeto de maldiciones específicas, en cuyo caso 4Q280 sería un testigo de la forma ampliada del ritual resumido en 1QS.

Los modelos bíblicos de alabanza a Dios por la alianza que ha hecho con su pueblo son de dos tipos: en uno se bendice a Dios por las obras que ha hecho con su pueblo (ver por ejemplo Neh 9,5-31), en el otro (ver Ex 6,6-8) se bendice a Dios por lo que Dios es, es decir, la bendición consiste en la recitación de los atributos divinos. Nuestra composición combinaba aparentemente ambos modelos, aunque en los fragmentos conservados predomina claramente el segundo.

Empleando los elementos provenientes de los distintos manuscritos podríamos delinear así el contenido de la obra original: en una forma hímnica que en muchos aspectos de estilo, vocabulario e ideas, recuerda los *Cánticos para el sacrificio sabático*, se alaba la presencia divina (4Q287 frag. 2), el trono de su gloria, los distintos atributos divinos y los misterios de su sabiduría (4Q286 frag 1 II), y se recuerdan las maravillas de su creación (4Q286 frag. 5). Estos elementos se hallan indicados como rúbrica en 1QS aunque allí no se hallan desarrollados como en nuestro texto: «Cuando entren en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de salvación y a todas las obras de su fidelidad» (1QS I, 18-19). Esta alabanza divina se debía continuar con la recitación de los «actos justos de Dios en sus obras poderosas y en todas sus gracias misericordiosas con Israel» (1QS I, 21-22), así como de las «las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus transgresiones culpables, y sus pecados durante el dominio de Belial» (1QS I, 23-24), aunque, vista la escasez de elementos conservados, es posible que esta parte de la bendición sólo se hallara indicada como rúbrica en nuestro texto. Algunos de los pequeños fragmentos que no hemos traducido parecen contener restos de prescripciones legales, por lo que debemos suponer o que la obra incluía una referencia a las normas que se debían observar para poder participar en la renovación de la alianza, o que estos elementos formaban parte de la confesión de las ofensas y transgresiones cometidas durante el dominio de Belial. Sea lo que fuere sobre este punto, la obra se concluía con una triple bendición del príncipe de la luz y de los fieles a la alianza (1QS II, 1-4) y una

triple maldición de Belial/Melkiresha/ príncipe de las tinieblas, y de sus secuaces (4Q280; 4Q286 frag. 7; 1QS II, 5-18).

Que esta composición no era un puro producto literario, sino un texto destinado a un uso litúrgico lo prueba el empleo de determinadas rúbricas que se encuentran el comienzo de las bendiciones y maldiciones y en la respuesta combinatoria «Amén. Amén», con la que se concluyen las bendiciones y maldiciones.

La obra tiene un origen qumránico indiscutible. La fecha de composición es más difícil de determinar, puesto que las relaciones indudables entre la obra conocida por las copias de la cueva 4 y el resumen que encontramos en 1QS pueden ser interpretadas de diversas maneras. Que la estructura y la sustancia del resumen atestiguado en 1QS y tal vez en 4Q280 y la de la versión amplia conocida en parte por 4Q286-287 es la misma parece cosa cierta, por lo que el arquetipo de ambas se debe remontar al siglo II a.C. Pero es igualmente cierto que las maldiciones de Belial, a pesar de sus estrechas relaciones, son distintas en ambos casos, y que el estilo de las alabanzas divinas, literariamente distinto y poéticamente mucho más desarrollado en la forma representada por 4Q286-297, apunta a una fecha posterior a la que la datación paleográfica de 1QS obliga. La mejor manera de resolver este problema es la de suponer que 4Q286-287 representa en realidad una nueva edición más tardía del mismo ritual resumido en 1QS y de cuya forma original 4Q280 sería el único testigo conservado. Esta suposición parece confirmada por el siglo que media entre la datación paleográfica del resumen de 1QS (de comienzos del siglo I a.C.) y la datación paleográfica de los testigos de la versión completa del ritual, puesto que tanto 4Q286-287 como las otras dos posibles copias de esa misma recensión (4Q288-289) provienen todas ellas del siglo I d.C.

El manuscrito 4Q286, copiado con una escritura herodiana de la primera mitad del siglo I d.C. está representado por 25 fragmentos, aunque la mayoría son muy pequeños. De 4Q287, copiado también en la primera mitad del siglo I d.C., aunque con una grafía diferente de la de 4Q286 y ligeramente anterior, sólo nos han llegado 11 fragmentos de pequeñas dimensiones, dos de los cuales (además del frag. 4 que corresponde a parte de 4Q286 frag. 7 II) son algo extensos.

El manuscrito 4Q280, copiado a mediados del siglo I a.C., está representado por sólo tres fragmentos, dos muy pequeños y completamente ilegibles. El frag. 2 contiene las maldiciones contra Melkiresha.

### 3. *6QBendiciones (6Q16)*

Editio princeps: M. Baillet, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 131-132, pl. XXVII.

Cinco mínimos fragmentos (dos con sólo un par de letras) es todo lo que nos queda de esta obra que, aparentemente, contenía bendiciones y maldiciones, y que fue copiada a comienzos del siglo I d.C. Los elementos son tan escasos, que lo único que se puede decir de ellos es que el vocabulario empleado recuerda el que aparece en otras composiciones que contienen bendiciones.

### 4. *4QBendice, alma mía (= 4QBer$^{e}$ki Nafshi$^{a-e}$ = 4Q434-439)*

El título de esta composición está tomado de las palabras con las que comienza y que se nos han conservado en dos manuscritos distintos 4Q434 y 4Q437: *Ber$^{e}$ki nafshi*, «Bendice, alma mía». De ella se habrían conservado seis copias (4Q434-439), pero en estado tan fragmentario que es muy poco lo que podemos deducir sobre el contenido de la obra. Los restos conservados no contienen rúbricas litúrgicas ni precisiones sobre su posible empleo, por lo que no es posible precisar si se trataba de una composición realmente destinada a un empleo litúrgico o si se trataba de una composición poética como los *Hodayot*, con cuyos himnos esta composición tiene un gran parentesco. Pero, puesto que uno de los fragmentos originalmente atribuidos a esta composición (4Q434a) contiene una bendición destinada a un empleo litúrgico, y estos himnos podían perfectamente haber sido empleados como bendiciones, hemos decidido incluirlos en este apartado.

Visto el mal estado de todas las copias, no es posible formarse una idea general del contenido o de la estructura de la obra como tal. Sólo poseemos restos de himnos aislados en los que se bendice a Dios por la salvación que ha otorgado a los pobres, a los justos y piadosos, por haberlos librado del dominio del mal, por haberles transformado el corazón, por haberles permitido comprender sus secretos, etc.

## F. Otros textos litúrgicos

Además de estas grandes composiciones litúrgicas, han sido recuperados un cierto número de fragmentos de carácter litúrgico muy diverso, pero de los que poseemos tan pocos elementos que es

imposible precisar su función litúrgica concreta. Los más amplios son los siguientes:

4Q502, un manuscrito copiado sobre papiro a comienzos del siglo I a.C., fue publicado como un ritual de matrimonio y ha sido interpretado posteriormente como un ritual destinado a la fiesta de los tabernáculos, en el que los ancianos y ancianas de la comunidad desempeñarían una función primordial. Se trata ciertamente de un ritual, puesto que los himnos y bendiciones se alternan con rúbricas precisas; se trata igualmente de una celebración gozosa en la que participan tanto hombres como mujeres; se trata ciertamente de una obra qumránica, puesto que el frag. 16 cita 1QS. Pero el estado lamentable de la mayoría de los fragmentos y la ausencia de indicaciones concretas impide el precisar tanto el carácter de la celebración a la que el ritual estaba destinado como el tipo de fiesta en el que este ritual se debía celebrar.

4Q512, un manuscrito copiado sobre papiro a comienzos del siglo I a.C., es ciertamente un ritual de purificación. La obra contenía prescripciones sobre distintas purificaciones así como las oraciones que se debían recitar con motivo de estas purificaciones, aparentemente durante la inmersión. Por desgracia, y a pesar de la abundancia de fragmentos conservados, los detalles concretos de estas purificaciones se nos escapan, ya que ni siquiera una línea nos ha llegado completa. El editor cree reconocer elementos relacionados con impurezas sexuales (cols. III-VII y IX-XI), la purificación requerida de los ministros del culto (col. IV, aunque en nuestra opinión estas purificaciones parecen ser exigidas para todos como preparación a la celebración del sábado y de las demás fiestas), la purificación de los contaminados por la lepra (col. VIII), la purificación necesaria después del contacto con un cadáver (col. XII), etc.

Que se trata de una composición qumránica nos parece fuera de toda duda: el texto contiene varios elementos que concuerdan con las prescripciones de pureza ritual del *Rollo del Templo* y de 4Q514, incluye ciertos elementos (como la recitación de las bendiciones antes de salir del agua en la que uno se purifica) que están en desacuerdo con la tradición rabínica, supone un calendario sectario, etc.

A pesar de su estado lamentable, 4Q512 es un texto importante, puesto que nos prueba que en Qumrán la impureza ritual había adquirido una connotación claramente moral, y nos muestra que la profundidad religiosa del ritual de purificación a los ojos sectarios.

Estos mismos elementos se encuentran en 4Q414, un ritual de

purificación semejante al precedente, aunque los elementos conservados no permiten precisar si se trata de otra copia del mismo ritual o si representa un ritual distinto. En todo caso, los fragmentos recuperados contienen tanto referencias a las inmersiones rituales como a las oraciones que se debían recitar durante esas inmersiones, aunque el motivo o la ocasión concreta de esas purificaciones no se puede precisar. El manuscrito ha sido copiado en el reverso de 4Q415.

4Q434[a], un fragmento previamente considerado como parte de uno de los ejemplares de *4QBendice, alma mía*[a], ha sido identificado como parte de la bendición que se debía recitar como acción de gracias después la comida celebrada durante el duelo en la casa en la que una persona ha fallecido; la identificación ha sido posible gracias a los paralelos con las bendiciones destinadas a la misma ocasión conocidas por la tradición rabínica posterior. El fragmento no contiene elementos precisos que permitan determinar su origen o la fecha de su composición.

# Capítulo VIII
# TEXTOS ASTRONOMICOS, CALENDARIOS Y HOROSCOPOS

Los textos presentados en esta sección son de tres tipos distintos, pero todos ellos se hallan relacionados con la astronomía y la astrología, con las aplicaciones de los conocimientos astronómicos para determinar los tiempos sagrados (calendarios y fiestas) y con el empleo de los conocimientos astrológicos para determinar el destino de los hombres.

El primer apartado recoge varias copias de una composición aramea conocida como *Henoc astronómico*, que presentaba de una forma sincronizada los movimientos del sol y de la luna y otros materiales relacionados con los cuerpos celestes (una obra de la que los capítulos 72-82 de *1 Henoc* nos habían transmitido un versión muy confusa y abreviada), así como otra composición en hebreo, pero copiada con una escritura «críptica» que nos describe las fases de la luna de una forma semejante a la precedente.

El segundo apartado recoge los restos de distintos calendarios. Estos calendarios son de distintos tipos: unos sirven para coordinar las fechas del calendario lunar empleado generalmente con el calendario solar seguido por el grupo qumránico; otros sirven para relacionar el calendario con los ciclos de servicio de las familias sacerdotales en el templo (de ahí el nombre de *Mishmarot* con el que se les designa); otros sirven para fijar las fechas de las fiestas dentro de este sistema de turnos sacerdotales; otros, en fin, parecen destinados a recordar determinados sucesos históricos.

El tercer apartado recoge los pocos textos astrológicos recuperados: un *Brontologion* en el que la posición de los signos zodiacales es empleada para determinar los sucesos futuros, y dos horóscopos en los que las características de una persona son determinadas con relación al signo zodiacal de su nacimiento.

## A. Textos astronómicos

### *1. Henoc astronómico (4QEnastr$^{a-d}$ = 4Q208-211)*

Edición preliminar: J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).

Ya desde comienzos de siglo se había reconocido que los capítulos 71-82 del *Libro de Henoc* (*1 Hen*) etiópico provenían originalmente de una composición independiente de carácter astronómico y geográfico. También había sido reconocido que estos capítulos del libro etiópico presentaban un texto incompleto y confuso. El descubrimiento de cuatro copias fragmentarias del original en arameo de esta composición entre los manuscritos de Qumrán ha permitido confirmar estas suposiciones de los críticos y nos permite ahora formarnos una idea algo más exacta de los contornos de la obra original de la que el texto etiópico es una abreviación bastante desordenada. Aunque las correspondencias exactas entre los fragmentos arameos y el texto etiópico no son muy numerosas, son suficientes para garantizarnos que estos manuscritos arameos representan efectivamente el original de la composición astronómica que terminará por formar parte del pentateuco henóquico.

Esta composición era más amplia de lo que permite suponer el texto etiópico. La mayor parte de los fragmentos arameos conservados contienen los restos de un calendario en el que se describen día a día y mes a mes las distintas fases de la luna durante un año de 12 meses alternativos de 30 y de 29 días. El aumento y disminución de luz de la luna es expresado en catorceavos, o en la forma empleada por el autor, por crecimiento o disminución de la mitad de una séptima parte de su luz por día (1/2 de 7 partes = 1/14). Este calendario se sincroniza con el calendario solar de 354 días mediante la indicación de las «puertas» celestes (cada una de las seis secciones o arcos en los que se considera dividido el horizonte y por las que ambos astros salen y se ponen). De esta parte no queda resto alguno en el texto etiópico (a excepción de algún eco confuso en el cap. 82), a pesar de que debía ser muy extensa debido al método de descripción seguido por el autor y al ciclo de tres años necesario para sincronizar los movimientos de los dos astros (364 x 3 = 354 x 3 + 30). Este calendario iba seguido de otra parte astronómica, en la que se describen las «puertas» de los vientos y otros fenómenos celestes, y de otra parte más geográfica, en la que se divide la tierra en cuatro secciones y en la que se describían las cuatro estaciones del año. Estas partes se han conservado mejor (aunque resumidas)

en etiópico que en arameo, pero se han recuperado suficientes elementos como para estar seguros de que la composición aramea original contenía también estos elementos. 4Q209 nos proporciona la prueba de que tanto el calendario sincrónico (lo único conservado en 4Q208) como esta otra parte astronómica y geográfica (lo único conservado en 4Q210 y 4Q211) provenían ambas de la misma composición. Del cuadro narrativo que presenta estos conocimientos astronómicos y geográficos como una revelación que Henoc recibe y que él transmite a sus descendientes, sólo una frase se ha conservado en arameo: «Y ahora, hijo mío, yo te comunico» (4Q209 frag. 26,6), pero es suficiente para postular que ese mismo cuadro narrativo era propio de la composición original y para suponer que el protagonista es Henoc, aunque su nombre no aparece en los fragmentos arameos recuperados.

De la primera de las copias, 4QEnastr$^{b}$ ar = 4Q208, se han conservado 36 fragmentos, la mayoría de ellos de dimensiones muy pequeñas, y excepto tres o cuatro, prácticamente ilegibles. Por lo que se puede comprender, únicamente contiene restos del calendario sincrónico en el que se describen las fases de la luna. Su interés mayor reside en el tipo de escritura empleado, que es muy antiguo y se remonta a comienzos del siglo II a.C. Lo que nos prueba que el original de esta composición henóquica debió haber sido compuesto en el siglo III a.C. Esta datación del manuscrito nos prueba igualmente que la composición (como el calendario subyacente) no pudo haber sido creada por la comunidad qumránica.

La segunda copia, 4QEnastr$^{b}$ ar = 4Q209, es la más amplia y la mejor conservada. Ha sido copiada con una bella escritura herodiana de finales del siglo I a.C. y nos conserva partes tanto del calendario sincrónico como de las otras partes astronómicas y geográficas. Se trata de una copia de escriba, muy cuidada, y con amplios márgenes, en la que las distintas secciones del calendario se hallan separadas por espacios en blanco.

La tercera copia, 4QEnastr$^{c}$ = 4Q210, es algo más antigua que la precedente, y podría provenir de mediados del siglo I a.C. Sólo se nos han conservado tres fragmentos. Los dos más grandes provienen de una misma columna con la que comenzaba una nueva hoja de cuero. Los tres fragmentos provienen de la parte astronómica de la obra, y el fragmento 2 coincide con el frag. 23 de 4Q209.

De la cuarta copia, 4QEnastr$^{d}$ = 4Q211, escrita hacia finales del siglo I a.C. sólo se han conservado dos fragmentos, con restos de tres columnas sucesivas. El texto es interesante porque completa la descripción de las cuatro estaciones. El texto etiópico que anuncia las cuatro, termina abruptamente después de la descripción de la primavera y del verano. Esta copia del texto arameo nos preserva parte de la descripción del invierno y algunos restos de una descripción del movimiento de las estrella en la esfera ce-

leste, dividida en 360 grados, sincronizando sus movimientos con los del sol, con la que continuaba el original.

### 2. *4QFases de la luna (4QAstrCryp = 4Q317)*

4Q317 es un manuscrito copiado con el mismo tipo de escritura «críptica» empleado en 4Q324c. Se nos han conservado 76 fragmentos, la mayoría muy pequeños. Se trata de una composición en hebreo que nos describe las fases de la luna (su progresivo crecer y menguar) calculando esta progresión sobre la base de catorceavos de la luz de la luna llena, durante cada día de un año de 364 días. El sistema empleado es semejante al utilizado para el mismo fin en 4QEnastr$^{b}$ ar (4Q209), pero mientras que 4Q209 emplea dos formulaciones, una positiva que indica las partes de luz y otra negativa que señala las partes de sombra y esto tanto para el día como para la noche, por lo que necesita cuatro cifras distintas, 4Q317 utiliza una sola cifra. Otra diferencia con relación al sistema empleado en *Henoc Astronómico* es que el texto hebreo no indica las «puertas» celestes por las que entra o sale la luna en su curso, sino que se limita a indicar con cuánta luz entra en el día o en la noche. En el frag. 1, el más amplio, se precisan estas fases de la luna para los días 5 al 10 de un mes indeterminado.

## B. Calendarios y turnos sacerdotales

En la introducción a 4QMMT y a 1QS hemos mencionado que en alguna de las copias de estos escritos se hallaba incluido un calendario. La inserción de estos calendarios en obras tan significativas nos indica la gran importancia que el calendario tenía para el grupo de Qumrán y la importancia que tuvieron los problemas de calendario como uno de los motivos de la separación del grupo del resto del judaísmo y como elemento de auto-definición sectaria.

Tanto estos dos calendarios como los que a continuación presentamos son distintos del calendario lunar de 354 días que es el calendario oficial del judaísmo hasta hoy día. En el calendario de Qumrán, que también se encuentra en otras obras como *Jubileos*, el año consta de 364 días (doce meses de 30 días = 360 más los cuatro días adicionales que concluyen las cuatro estaciones), es decir que el año consta exactamente de 52 semanas, y está formado por cuatro estaciones de 13 semanas agrupadas en dos meses de 30 y un mes de 31 días, como muestra la Tabla siguiente:

*Tabla I*

*EL calendario de la comunidad de Qumrán*

| Días de la Semana | Mes: 1, 4, 7, 10 | | | | | Mes: 2, 5, 8, 11 | | | | | Mes: 3, 6, 9, 12 | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **4 (Miércoles)** | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 | | 6 | 13 | 20 | 27 | | 4 | 11 | 18 | 25 |
| **5 (Jueves)** | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 | | 7 | 14 | 21 | 28 | | 5 | 12 | 19 | 26 |
| **6 (Viernes)** | 3 | 10 | 17 | 24 | | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 | | 6 | 13 | 20 | 27 |
| **Sábado** | 4 | 11 | 18 | 25 | | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 | | 7 | 14 | 21 | 28 |
| **1 (Domingo.)** | 5 | 12 | 19 | 26 | | 3 | 10 | 17 | 24 | | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 |
| **2 (Lunes)** | 6 | 13 | 20 | 27 | | 4 | 11 | 18 | 25 | | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 |
| **3 (Martes)** | 7 | 14 | 21 | 28 | | 5 | 12 | 19 | 26 | | 3 | 10 | 17 | 24 | 31 |

La gran ventaja de este calendario es su regularidad y precisión, lo que le hace ideal para un empleo litúrgico: cada estación y cada año comienzan de nuevo en el mismo día de la semana (en miércoles, el día de la creación de las lumbreras celestes), cada sábado cae siempre en la misma fecha y cada fiesta tiene una fecha fija dentro de año, que además no puede coincidir nunca con un sábado.

Es obvio que este tipo de calendario (como el calendario lunar) exige para ser puesto en práctica una forma u otra de intercalación, necesaria para compensar la pérdida que comporta de un día y cuarto con relación al año solar real y para evitar el desfase sensible con la realidad que de otra manera se produciría en un tiempo más o menos corto. Es de suponer que este calendario no era únicamente un ejercicio teórico, sino que de una forma o de otra era puesto en práctica, y de hecho poseemos indicaciones concretas de que el grupo qumránico vivía según este calendario. Pero ignoramos completamente la manera concreta en la que resolvían la discrepancia progresiva entre este calendario litúrgico y el año solar. La intercalación de una semana entera al cabo de seis años, es una de las posibilidades que se habían sugerido para resolver este problema. Pero a la luz del otro principio que gobierna los calendarios que a continuación presentamos (la referencia a los turnos sacerdotales de servicio en el Templo) esta posible intercalación parece debe ser excluida puesto que es impensable una semana en la que ningún turno sacerdotal realice su servicio en el Templo. Estos calendarios, en efecto, nos conservan un ciclo de seis años, al final de

los cuales se vuelve al punto de partida y el primero de los turnos sacerdotales se halla de servicio al comienzo del año, lo que excluye toda intercalación so pena de cambiar completamente las correspondencias establecidas con los turnos sacerdotales.

A estos nuevos calendarios se les designa también con el nombre de *Mishmarot* puesto que emplean como punto de referencia el servicio de los 24 turnos sacerdotales en el Templo. Aunque algunos textos de Qumrán (como 1QM II, 1-2) parecen suponer una división en 26 turnos sacerdotales (que servirían dos veces por año), de hecho todos estos *Mishmarot* se limitan a los 24 turnos sacerdotales enumerados en 1 Cr 24, 7-18. La única diferencia con el texto bíblico es que Yehoyarib ha sido desplazado de su lugar de honor como cabeza de la lista, que atribuye el servicio al comienzo del año al turno de Gamul, como dice explícitamente 4Q320 1 I 1-5. Los textos no nos revelan el motivo de este desplazamiento. Las especulaciones de este cambio como resultado de una posible tendencia antimacabea (Yehoyarib es presentado en 1 Mac como el antepasado de los Macabeos), o como consecuencia del empleo de un texto bíblico distinto del conocido, no se pueden probar.

El empleo de los turnos de servicio sacerdotales como forma de cómputo no sólo nos muestra los orígenes sacerdotales de estos calendarios y de los grupos que los emplean, sino que acentúa el carácter temporal de la ruptura con el Templo del grupo qumránico. Después de la victoria de los «Hijos de la luz» sobre los «Hijos de las tinieblas», el servicio del Templo se regirá por este calendario ideal. Tal vez sea esta perspectiva la que permita resolver el problema de la ausencia de intercalación: en esa situación ideal, el orden cósmico se adaptará sin duda a la regularidad inmutable del servicio del Templo.

Puesto que un año completo en estos calendarios comprende 52 semanas y los 24 turnos sacerdotales se suceden cada semana, para poder realizar un ciclo completo al cabo del cual se vuelva a la situación del comienzo son necesarios 6 años, al cabo de los cuales cada turno sacerdotal habrá servido 13 semanas en el templo (52 x 6 = 24 x 13). Y de hecho, estos calendarios se extienden en un ciclo de seis años. La Tabla II nos muestra esquemáticamente el desarrollo de este ciclo de seis años y de los turnos sacerdotales que sirven en el templo cada una de sus semanas.

*Tabla II*

*Fechas del comienzo de servicio de los turnos sacerdotales en el ciclo de seis años (cfr. 1 Cr 24,7-18)*

| | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **1er año** | | | | | | | | | | | | |
| Delayas | 4.1 | 21.6 | 7.12 | 23.5 | 9.11 | 25.4 | 11.10 | 28.3 | 14.9 | 30.2 | 16.8 | 2.2 | 18.7 |
| Maazía | 11.1 | 28.6 | 14.12 | 30.5 | 16.11 | 2.5 | 18.10 | 4.4 | 21.9 | 7.3 | 23.8 | 9.2 | 25.7 |
| Yehoyarub | 18.1 | 4.7 | 21.12 | 7.6 | 23.11 | 9.5 | 25.10 | 11.4 | 28.9 | 14.3 | 30.8 | 16.2 | 2.8 |
| Yedayas | 25.1 | 11.7 | 28.12 | 14.6 | 30.11 | 16.5 | 2.11 | 18.4 | 4.10 | 21.3 | 7.9 | 23.2 | 9.8 |
| | | | **2º año** | | | | | | | | | | |
| Jarín | 2.2 | 18.7 | 4.1 | 21.6 | 7.12 | 23.5 | 9.11 | 25.4 | 11.10 | 28.3 | 14.9 | 30.2 | 16.8 |
| Seorín | 9.2 | 25.7 | 11.1 | 28.6 | 14.12 | 30.5 | 16.11 | 2.5 | 18.10 | 4.4 | 21.9 | 7.3 | 23.8 |
| Malquías | 16.2 | 2.8 | 18.1 | 4.7 | 21.12 | 7.6 | 23.11 | 9.5 | 25.10 | 11.4 | 28.9 | 14.3 | 30.8 |
| Miyamín | 23.2 | 9.8 | 25.1 | 11.7 | 28.12 | 14.6 | 30.11 | 16.5 | 2.11 | 18.4 | 4.10 | 21.3 | 7.9 |
| | | | | | **3er año** | | | | | | | | |
| Hacós | 30.2 | 16.8 | 2.2 | 18.7 | 4.1 | 21.6 | 7.12 | 23.5 | 9.11 | 25.4 | 11.10 | 28.3 | 14.9 |
| Abías | 7.3 | 23.8 | 9.2 | 25.7 | 11.1 | 28.6 | 14.12 | 30.5 | 16.11 | 2.5 | 18.10 | 4.4 | 21.9 |
| Jesús | 14.3 | 30.8 | 16.2 | 2.8 | 18.1 | 4.7 | 21.12 | 7.6 | 23.11 | 9.5 | 25.10 | 11.4 | 28.9 |
| Secanías | 21.3 | 7.9 | 23.2 | 9.8 | 25.1 | 11.7 | 28.12 | 14.6 | 30.11 | 16.5 | 2.11 | 18.4 | 4.10 |
| | | | | | | | **4º año** | | | | | | |
| Eliasib | 28.3 | 14.9 | 30.2 | 16.8 | 2.2 | 18.7 | 4.1 | 21.6 | 7.12 | 23.5 | 9.11 | 25.4 | 11.10 |
| Yaquín | 4.4 | 21.9 | 7.3 | 23.8 | 9.2 | 25.7 | 11.1 | 28.6 | 14.12 | 30.5 | 16.11 | 2.5 | 18.10 |
| Jupá | 11.4 | 28.9 | 14.3 | 30.8 | 16.2 | 2.8 | 18.1 | 4.7 | 21.12 | 7.6 | 23.11 | 9.5 | 25.10 |
| Yesebab | 18.4 | 4.10 | 21.3 | 7.9 | 23.2 | 9.8 | 25.1 | 11.7 | 28.12 | 14.6 | 30.11 | 16.5 | 2.11 |
| | | | | | | | | | **5º año** | | | | |
| Bilgá | 25.4 | 11.10 | 28.3 | 14.9 | 30.2 | 16.8 | 2.2 | 18.7 | 4.1 | 21.6 | 7.12 | 23.5 | 9.11 |
| Imer | 2.5 | 18.10 | 4.4 | 21.9 | 7.3 | 23.8 | 9.2 | 25.7 | 11.1 | 28.6 | 14.12 | 30.5 | 16.11 |
| Jezir | 9.5 | 25.10 | 11.4 | 28.9 | 14.3 | 30.8 | 16.2 | 2.8 | 18.1 | 4.7 | 21.12 | 7.6 | 23.11 |
| Hapisés | 16.5 | 2.11 | 18.4 | 4.10 | 21.3 | 7.9 | 23.2 | 9.8 | 25.1 | 11.7 | 28.12 | 14.6 | 30.11 |
| | | | | | | | | | | | **6º año** | | |
| Petajías | 23.5 | 9.11 | 25.4 | 11.10 | 28.3 | 14.9 | 30.2 | 16.8 | 2.2 | 18.7 | 4.1 | 21.6 | 7.12 |
| Ezequiel | 30.5 | 16.11 | 2.5 | 18.10 | 4.4 | 21.9 | 7.3 | 23.8 | 9.2 | 25.7 | 11.1 | 28.6 | 14.12 |
| Yakín | 7.6 | 23.11 | 9.5 | 25.10 | 11.4 | 28.9 | 14.3 | 30.8 | 16.2 | 2.8 | 18.1 | 4.7 | 21.12 |
| Gamul | 14.6 | 30.11 | 16.5 | 2.11 | 18.4 | 4.10 | 21.3 | 7.9 | 23.2 | 9.8 | 25.1 | 11.7 | 28.12 |

*1. 4QCalendario A (4Q320)*

Este calendario, del que únicamente se ha conservado una copia, contiene tres secciones diversas:

– La primera nos ofrece un sincronismo del calendario solar con referencia a los turnos sacerdotales y con el calendario lunar de 354 días durante tres años casi completos (frag. 1 col. I-III). Este ciclo es en sí suficiente, puesto que al cabo de tres años se intercala un mes completo de 30 días en el calendario lunar (364 x 3 = 354 x 3 + 30), por lo que no parece necesario suponer que el sincronismo se extendía a seis años en otras partes del manuscrito que no se nos habrían conservado. Este sincronismo se realiza indicando con qué día del mes solar coincide el último día del calendario lunar (el 29 o el 30 del mes lunar) y en qué día de la semana del turno sacerdotal de servicio cae esta correspondencia.

– La segunda sección es, por desgracia, tan fragmentaria que lo único que podemos saber es que aparentemente se trataba de un ciclo jubilar en el que de una forma esquemática se indicaba el turno sacerdotal de servicio al final de cada mes.

– La tercera sección está formada por un calendario festivo en el que se indica la fecha de cada una de las fiestas durante el ciclo de seis años con relación al turno sacerdotal de servicio, especificando en qué día de la semana de cada turno caen.

En la tabla siguiente indicamos las fechas fijas en las que estas fiestas caen cada año dentro del calendario solar:

*Tabla III*

*Fechas en las que caen las principales fiestas del año*

| | |
|---|---|
| Pascua: | el 14 del mes 1 |
| Ofrenda de la gavilla: | el 26 del mes 1 |
| Segunda Pascua: | el 14 del mes 2 |
| Fiesta de las Semanas: | el 15 del mes 3 |
| Fiesta del memorial: | el 1 del mes 7 |
| Día de las expiaciones: | el 10 del mes 7 |
| Fiesta de las cabañas: | el 15 del mes 7 |

Es de señalar que en esta lista de fiestas (que es la misma que encontramos en la mayoría de los otros calendarios) únicamente aparecen las fiestas características que se encuentran ya en el Anti-

guo Testamento (Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16), mientras que las fiestas atestiguadas en otros textos qumránicos, como la fiestas del nuevo trigo, del nuevo vino y del nuevo aceite, o la fiesta de la renovación de la alianza, no se hallan mencionadas en este tipo de calendario.

El manuscrito, del que quedan cinco pequeños fragmentos sin identificar, se caracteriza porque escribe las fechas con cifras, porque emplea unas columnas muy estrechas y con un margen izquierdo muy irregular, y porque está formado con bandas de cuero de pequeñas dimensiones: una de ellas con restos de la costura a ambos lados contiene una sola columna y mide únicamente unos 4 cm., y la banda siguiente, que contiene dos columnas, no mide más de unos 7 u 8 cm. La escritura del manuscrito es bastante antigua y podría proceder de finales del siglo II a.C.

El elemento más interesante de la parte sincrónica de este calendario es que parece proporcionarnos la prueba de que para su autor el comienzo del mes no se calculaba a partir de la luna nueva, como es de costumbre en los calendarios lunares y como sucede en el calendario luni-solar de *1 Henoc*, sino a partir de la luna llena. La descripción en frag. 1 I 1-4: «para mostrarse desde el Este [y] brilla [en] medio del cielo, en la base del [firma]mento, de la tarde a la mañana, en el 4 (miércoles) de la semana [de los hijos de Ga]mul, en el primer mes del año [prime]ro», no deja lugar a dudas de que se trata de la descripción de la luna llena, a pesar de emplear la palabra *ḥodesh* que originalmente designaba la luna nueva, pero que para el autor significa únicamente «mes». Como no deja dudas la mención explícita del cuarto día (miércoles) del servicio de Gamul en el primer mes del primer año. Esta misma descripción nos sugiere el motivo por el cual el autor de este tipo de calendario se opone a la identificación del comienzo del mes con la luna nueva y acentúa el carácter religioso de estos calendarios: se trata de una exégesis del texto sagrado (Gn 1,14-19), y de la conclusión derivada del texto de que la luna, al momento de su creación el día cuarto, es creada como luna llena. Puesto que el calendario ideal que el texto nos describe es un calendario inmutable, es posible retrotraerlo hasta el comienzo del año primero de la creación. Y esto es lo que hace el autor cuando afirma explícitamente en el frag. 2 I que el día cuarto de la creación coincide precisamente con el miércoles de Gamul y que «éste es el comienzo de todos los años». La proyección de este calendario hasta el día primero de la creación de las lumbreras celestes acentúa aún más su carácter inmutable.

La sección de calendario festivo es más concreta que la lista de fiestas contenida en 4Q321, en cuanto que especifica, no sólo en qué turno sacerdotal caen las fiestas principales, sino en qué día de su semana de turno se deben celebrar.

## 2. *4QCalendario B$^{a-b}$ (4Q321-321a)*

Edición preliminar: 4Q321: S. Talmon - I. Knohl, «A Calendrical Scroll from Qumran Cave IV - Mish C[a] (4Q321)», *Tarbiz* 60 (1991), 505-522 (en hebreo).

Este calendario se nos ha conservado en dos copias, 4Q321 y 4Q321a. Aunque las correspondencias textuales entre el texto conservado en ambos manuscritos se limitan a cinco o seis palabras debido al mal estado de conservación de la segunda copia y al hecho de que el fragmento más amplio de la segunda copia corresponde a una parte que no se ha conservado en la primera, no hay duda de que se trata de la misma obra en ambos casos.

Esta obra constaba de dos partes distintas:

a) En la primera, se nos ofrece un sincronismo del calendario solar con el calendario lunar y con los turnos sacerdotales de servicio en el Templo durante un ciclo de seis años mediante la identificación de dos días concretos de los que se especifica en qué día del mes solar caen y en qué día de la semana de un turno sacerdotal de servicio en el Templo: un día al que se designa con una palabra previamente desconocida (*dwqh* en 4Q321 y *dwqyh* o *dwqy* en 4Q321a), y otro día al que no se da nombre alguno, sino que de él simplemente se dice cuándo cae. Puesto que la distancia entre dos días *dwqh* sucesivos y entre dos días sucesivos a los que no se nombra es siempre alternativamente 29 y 30 días, está claro que se trata de la identificación de dos días claves en el calendario lunar en el que se alternan los meses de 29 y de 30 días. Un examen de las fechas conservadas prueba concluyentemente que los días de los que únicamente se indica cuándo caen son los mismos (tanto en la indicación del día del mes solar como en la indicación del día de la semana del turno sacerdotal de servicio en el templo) que los días identificados en 4Q320 como los días 29 ó 30 de los meses lunares, es decir, se trata del día que precede a la luna llena en ese calendario, luna llena que comienza en el día cuarto de Gamul del primer año del ciclo. El día designado como *dwqh* cae siempre 13 días antes de la luna llena siguiente y 16 días después de la luna llena precedente en los meses lunares de 29 días ó 17 días después de la luna llena en

los meses de 30 días. La única excepción se encuentra al final del tercer año del ciclo (1 III, 7) en el que la distancia hasta la luna llena siguiente (la primera del cuarto año) es de 14 días, lo que nos indica que se ha intercalado un día adicional para conseguir que el cuarto año comience con luna llena y el ciclo pueda así repetirse de nuevo. Si a estos datos se añade el significado de la raíz *dwq* es el de «observar atentamente», no parece quedar duda de que el día designado como *dwqh* es el día siguiente a la luna nueva, es decir el día en el que se observa el comienzo de luz después de la luna nueva. Lo que en definitiva, pues, nos ofrece la primera parte de este calendario es un sincronismo de los días de luna llena y de luna nueva con los días correspondientes del calendario solar y con los días de la semana en el que los distintos turnos sacerdotales realizan su servicio en el Templo. La progresión (o disminución) es constante y las fórmulas empleadas son estereotipadas y fijas; sin más variaciones que las impuestas por el hecho de que en el primer mes solar de los años primero y cuarto del ciclo hay dos luna llenas (4Q321 frag. 1 III 8) y en el noveno mes de los años segundo y quinto del ciclo dos lunas nuevas (4Q321 frag 1 II, 5 y 4Q321a frag. 3,4).

b) En la segunda parte, el texto nos precisa qué turno sacerdotal se halla de servicio al comienzo de cada mes del mismo ciclo de seis años (un detalle no especificado en el calendario festivo de 4Q320), y durante qué turno caen las principales fiestas del año. A diferencia del calendario festivo de 4Q320, el de esta obra no precisa en qué día de la semana de servicio caen estas fiestas.

El primer manuscrito (4Q321) es el ejemplar mejor conservado. Ha sido copiado con una bella escritura herodiana de finales del siglo I a.C. o comienzos del siglo I d.C. El manuscrito es de pequeñas dimensiones, con sólo ocho o nueve líneas por columna y amplios márgenes. Al comienzo se ha perdido una columna entera (el texto comienza con las correspondencias del séptimo mes del primer año del ciclo), pero el final se ha conservado íntegramente, puesto que buena parte de la última columna, añadida en una nueva hoja de cuero unida a la precedente, se halla en blanco.

El segundo manuscrito (4Q321a) está en peores condiciones. Un solo fragmento (frag. 3) contiene una sección sustancial de texto, con los sincronismos de la segunda mitad del quinto año del ciclo y el comienzo del sexto año, una sección perdida en 4Q321. El texto de los otros fragmentos es de dimensiones mínimas. El manuscrito ha sido copiado con una escritura ligeramente posterior a la de 4Q321, de comienzos del siglo I d.C., y presenta un gran número de *vacat* para separar distintas unidades de texto, como se puede apreciar en el frag. 3 con el que comienza una nueva hoja de cuero.

Todos los fragmentos conservados corresponden a la primera sección de la obra, la sincronización de la luna llena y de la luna nueva con el calendario solar y los turnos sacerdotales de servicio en el templo. Del calendario festivo no se ha encontrado nada, aunque esto puede perfectamente ser debido a los accidentes de transmisión.

### 3. *4QCalendario C$^{a\text{-}f}$ (4Q322-324)*

La obra (o las obras) designadas como *Calendario C* es muy distinta de los otros calendarios presentados hasta ahora y tiene un interés extraordinario, puesto que parece destinada a registrar la fecha de determinados sucesos históricos dentro del sistema de calendario que los otros calendarios nos atestiguan. Por desgracia, su interés y su utilidad para cualquier reconstrucción histórica se hallan severamente limitados por el pésimo estado en el que se hallan los pocos fragmentos que se han conservado.

Es imposible saber con certeza si estos cinco manuscritos son distintas copias de una sola composición (de la que cada fragmento nos habría conservado una pequeña parte) como supone la designación con la que se les conoce, o si se trata de restos de distintas composiciones del mismo tipo y género literario. De hecho, en los fragmentos conservados no se encuentra ninguna correspondencia exacta entre dos manuscritos; las partes de calendario que se pueden identificar corresponden a distintos momentos del ciclo de seis años conocido por los otros calendarios, y tampoco se encuentran correspondencias en las alusiones a sucesos históricos. Con ayuda de la Tabla II es posible situar una parte de las alusiones conservadas dentro del ciclo de seis años. Más difícil resulta el fechar absolutamente con relación a nuestro sistema de cómputo los sucesos a los que se alude. Puesto que los nombres de personas conservados en estos documentos (Selamsion, Hyrkanos, Aemilius, Johanan) parecen corresponder *todos ellos* a personajes conocidos e importantes durante el período asmoneo y la primera ocupación romana de Palestina, es posible concluir que los hechos recordados en estos calendarios se refieren precisamente a este período, desde el reinado de Alejandra Salomé hasta la invasión de Pompeyo en el año 63 a.C. Gracias a las informaciones proporcionadas por Flavio Josefo podemos saber en qué años e incluso en qué meses sucedieron determinados hechos importantes durante este período de la historia, pero las indicaciones conservadas son tan escasas que la identificación precisa de los hechos recordados resulta imposible.

Los hechos de los que se puede precisar la fecha dentro del calendario suceden: en el sexto mes del segundo año del ciclo ($C^a$ frag. 1), entre el mes 10 y 11 del segundo año ($C^b$ frag. 2), en el mes 7 del quinto año ($C^c$ frag. 1) y en los meses 6 y 7 del sexto año ($C^d$ frag. 2). Pero, a excepción de los crímenes de Aemilius Scaurus (en los meses 6 y 7 del sexto año del ciclo), es imposible saber en qué consisten exactamente estos hechos; y de Aemilius Scaurus sabemos por Flavio Josefo que había sido enviado por Pompeyo en el 65 a.C. a Palestina para que interviniera en el conflicto entre Hircano y Aristóbulo y que en el 63 fue nombrado por Pompeyo gobernador de Siria, pero sus posibles crímenes no son mencionadas en ninguna otra fuente histórica, por lo que no podemos saber con certeza a qué hechos concretos se refieren las dos ocasiones en las que él «mató» mencionadas en $C^d$.

Los otros hechos que se mencionan, y de los que no se puede precisar en qué mes ni en qué año del ciclo suceden son: el retorno de alguien, en una situación de opresión en la que intervienen los kittim ($C^a$ frag. 1), los hechos mencionados en $C^a$ frag. 2, en los que intervienen los arameos, la reina Alejandra Salomé, y la rebelión de Hircano, el hecho de que el jefe (?) de los kittim mató a alguien (o que alguien mató a alguien) de $C^a$ frag. 3, los hechos relacionados con Aristóbulo de $C^b$ frag. 3, y los hechos indeterminados en los que se hallan implicados tanto Alejandra Salomé como Johanan de $C^e$. De estos hechos, el único que podemos identificar en cuanto conocido por otras fuentes históricas es el de la rebelión de Hircano; pero debido al estado del texto no podemos saber con certeza si se trata de la rebelión de Hircano contra su hermano Aristóbulo en 66 a.C., por instigación de Antípatros y con la ayuda del rey de los nabateos Aretas después de haber renunciado previamente a sus derechos en favor de Aristóbulo, o si se trata de la rebelión de Aristóbulo contra Hircano a la muerte de Alejandra Salomé en 67 a.C.

Lo único, pues, que podemos concluir, es que esta obra (o estas obras) contenían una crónica sucinta de los hechos considerados como importantes en los años fatídicos que preceden a la conquista de Jerusalén por Pompeyo, los años de las luchas intestinas que desgarran las dos facciones en lucha por el poder político y religioso con los que se cierra el capítulo abierto por la revuelta macabea. A pesar de ello, estos pobres restos constituyen el único testigo de un interés por la historia política del país conservado dentro de la colección de manuscritos de Qumrán. Este interés es muy distinto de las alusiones históricas que se encuentran en los *pesharim*, en los

que las referencias a personajes históricos se hallan completamente teologizadas, y distinto también, a pesar de las indudables semejanzas, de otras composiciones posteriores como la *Megillat Ta'anit* en la que el recuerdo de los hechos pasados se halla en función de su celebración anual. Nada en el texto conservado apunta a que los hechos que se consignan sean objeto de una celebración cualquiera. Los fragmentos conservados no muestran siquiera un juicio de valor sobre los hechos recordados. La función de la composición parece ser simplemente la de registrar las fechas concretas de los sucesos dentro del calendario propio del grupo, calendario que nos muestra claramente que la obra (o las obras) fueron compuestas dentro de la comunidad de Qumrán.

Tanto la escritura de las distintas copias (en general poco cuidada), como el hecho de que el reverso de dos de ellas ha sido reutilizado para anotar otras cosas como cuentas, nos indica que estos fragmentos no provienen de una copia de escriba destinada a la utilización pública, sino que se tratan de copias destinadas al uso personal, posiblemente de autógrafos.

El manuscrito *4QCalendario C*$^{a}$ (= 4Q322) ha sido copiado con una escritura semicursiva poco cuidada de finales del siglo I a.C. y sobre un cuero muy poroso, de manera que la tinta ha traspasado de un lado a otro y el texto se puede leer tanto en el recto como en el reverso. Los espacios interlineares son irregulares y la líneas no han sido marcadas, por lo que la escritura no está bien alineada. Sólo se han conservado cuatro fragmentos, uno de ellos de dimensiones mínimas.

*4QCalendario C*$^{b}$ (= 4Q323) ha sido escrito con una grafía semicursiva de finales del siglo I a.C., con líneas irregulares y espacios interlineares variables, pero claramente distinta de la del manuscrito precedente. Al reverso de tres de los seis fragmentos conservados son visibles restos de escritura, que han sido clasificados como pertenecientes a una composición histórica (4Q332), pero en realidad se trata (como en el manuscrito precedente) de la escritura del recto que ha traspasado el cuero y es visible en la parte posterior. Los dos primeros fragmentos contienen casi exclusivamente elementos de calendario, con la única excepción de la palabra «el ser[vicio]» en frag. 2, 4. Por el contrario, casi todas las palabras identificadas del frag. 3 parecen provenir de anotaciones históricas.

*4QCalendario C*$^{c}$ (= 4Q324) ha sido copiado con una escritura herodiana tardía de la primera mitad del siglo I d.C. El mayor fragmento proviene de la parte inferior de una columna. Un segundo fragmento contiene únicamente restos de cuatro letras. En el reverso de ambos fragmentos se han conservado pequeños restos de otra composición, 4Q355, con algunas letras de una lista de cuentas de dinero. El frag. 1 sólo conserva una palabra

(«para la alianza») que podía provenir de una anotación histórica; el resto, son partes de calendario.

*4QCalendario C*[d] (= 4Q324a), del que se han conservado dos grandes fragmentos y otros siete de muy pequeñas dimensiones, ha sido copiado con una escritura semicursiva de finales del siglo I a.C. El primero, con restos de dos columnas, proviene de la parte baja del manuscrito y conserva el margen inferior; el segundo nos ha conservado la parte izquierda de una columna y un margen intercolumnar tan amplio que podría representar el final del manuscrito. Este frag. 2 es el único que contiene alusiones históricas.

*4QCalendario C*[e] (= 4Q324b) ha sido copiado sobre papiro y se halla en tan mal estado que únicamente uno de sus 15 fragmentos se puede utilizar. Este fragmento conserva la parte baja de dos columnas consecutivas con un amplio margen inferior y un pequeño margen intercolumnar. A pesar del poco texto, es importante por la mención de Jonatán (Hircano I o II).

Otro manuscrito, *4QCalendario C*[f] (= 4Q324c) es considerado como copia de esta misma composición. Se trata de un manuscrito copiado con una escritura «críptica» del mismo tipo de la empleada en 4Q298 (*4QExhortaciones a los hijos de la aurora*) y en 4Q317 (*4QFases de la Luna*). Pero aunque de él se han conservado 17 fragmentos, ninguno de ellos contiene más de una o dos palabras incompletas.

## 4. *4QCalendario D (4Q325)*

Este manuscrito representa otro tipo de calendario, en el que se indican cuándo caen los sábados en los turnos sacerdotales de servicio en el Templo y cuándo caen determinadas fiestas. A diferencia de los calendarios festivos de los otros documentos, en éste no se mencionan las principales fiestas veterotestamentarias, como la Pascua o la fiesta de las Semanas, sino que aparentemente sólo se señalan las fiestas de primicias que se suceden en un ciclo de cincuenta días y de las que trata en detalle el *Rollo del Templo*. Se trata de la fiesta de la cebada, así designada en frag. 1, 2, lo que resuelve definitivamente el problema tanto de su carácter como fiesta de primicias como del carácter de fiesta pentecostal de la ofrenda de la gavilla que es la designación habitual. La fiesta del nuevo trigo (el 15 del tercer mes) se debía de hallar en la parte perdida entre los dos fragmentos conservados. Las fiestas del vino nuevo y del nuevo aceite se hallan reconstruidas, pero la última palabra conservada nos prueba aparentemente que la fiesta de la nueva leña, que comienza el día siguiente a la fiesta del nuevo aceite, también era mencionada.

El material conservado cubre los meses 1 a 3 en el frag. 1, y los meses 5-6 en el frag. 2, todos ellos del primer año del ciclo.

El manuscrito ha sido copiado con una bella escritura herodiana tardía, de la primera mitad del siglo I d.C., sobre un piel con un defecto en la parte inferior del frag. 1 (que nos ha conservado una columna casi completa, con ambos márgenes), lo que ha obligado al copista a comenzar la última línea en el centro de la columna.

### 5. *4QCalendario E$^{a-b}$ (4Q326-327)*

De este tipo de calendario se nos han conservado aparentemente dos copias, aunque no hay correspondencias exactas entre ellas. Este tipo de calendario enumera las fechas en las que caen los sábados dentro del calendario solar qumránico, sin referencia a los turnos sacerdotales de servicio en el Templo, y las fechas en las que caen determinadas fiestas. El primer ejemplar (*4QCalendario E$^{a}$* = 4Q326), del que únicamente se ha conservado un pequeño fragmento, indica con números las fechas en las que caen los sábados del primer mes del cuarto año (que son las mismas que las del primer año del ciclo) y dos de las fiestas de ese mes: *Mazzot* y la fiesta de la cebada. En la segunda copia (*4QCalendario E$^{b}$* = 4Q327) que, los editores oficiales consideran como parte de una de las copias de 4QMMT, contendría los sabbat y las fiestas de los meses 2 al 5 ó de los meses 5 al 10, según el tipo de reconstrucción que se adopte.

### 6. *4QCalendario F$^{a-b}$ (4Q328-329)*

Este tipo de calendario es más bien una simple lista que indica qué turnos sacerdotales ejercen sus funciones en determinadas fechas. En el primer manuscrito (*4QCalendario F$^{a}$* = 4Q328), del que únicamente se nos ha conservado un fragmento escrito con una bella caligrafía herodiana, se nos precisan los turnos sacerdotales que están de servicio al comienzo de cada año del ciclo de seis años, y los turnos sacerdotales que están de servicio *al comienzo* de cada trimestre (*t$^{e}$qûfah*) de cada año sucesivo del mismo ciclo, es decir, al comienzo de los meses 1, 4, 7 y 10. En el segundo manuscrito (*4QCalendario F$^{b}$* = 4Q329), del que se nos han conservado tres fragmentos, dos de los cuales se pueden integrar en una columna, se nos indican (si la reconstrucción es exacta) los turnos sacerdotales de servicio *al final* de cada uno de los meses con los que comienza la *t$^{e}$qûfah*, es decir al final de los meses 1, 4, 7 y 10 de cada año su-

cesivo. Puesto que no hay coincidencias, no es pues posible saber si efectivamente se trata de dos copias de una misma composición o de dos composiciones distintas del mismo tipo.

### *7. 4QCalendario G (4Q329a)*

Este documento, que parece haber consistido únicamente en un pequeña hoja de cuero (4Q329a), puesto que la entrada correspondiente al tercer año ha sido escrita en el margen izquierdo en forma vertical y comenzando de abajo hacia arriba, se limita a indicar en qué día (siempre en martes) y en qué turno sacerdotal cae la fiesta de Pascua en los primeros cinco años del ciclo.

### *8. 4QCalendario H (4Q330)*

Los elementos conservados de esta composición (4Q330) son tan pocos (tres fragmentos mínimos), que es imposible averiguar el sistema sobre el que este calendario estaba basado. Las frases legibles de la columna II del frag. 1 parecen implicar que, como en *4QCalendario F* se indicaban los turnos sacerdotales de servicio al comienzo de cada año, pero el texto pasa del segundo al quinto año, con unas frases intermedias cuyo sentido no está claro.

## C. Textos astrológicos

### *1. Brontologion (4QBr ar = 4Q318)*

Edición preliminar: J.C. Greenfield - M. Sokoloff «An Astrological Text from Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacal Names», *RQ* 16 (1995).

La obra de la que este manuscrito es la única copia conservada ha sido definida como un *Brontologion*, una de las categorías de textos adivinatorios de la antigüedad, los que emplean el trueno para poder predecir el futuro, un género bien atestiguado dentro de la literatura astrológica tanto en la literatura babilónica como en la literatura griega. Del manuscrito se nos ha conservado un gran fragmento con restos de dos columnas sucesivas, un fragmento de una columna que debía preceder a las del gran fragmento y tres piezas insignificantes únicamente con restos de cifras. El manuscrito ha sido copiado con una grafía semicursiva de finales del siglo II a.C.

La obra se compone de dos partes distintas:

– En la primera se distribuyen los signos del zodíaco entre los

días de los distintos meses de un año de 364 días en una secuencia de 2 + 2 + 3 = 7 días. Como los doce signos cubren así un total de 28 días, el signo con el que se ha comenzado el mes vuelve de nuevo al final y se le atribuyen 2 días en los meses de 30 días y 3 días en los meses de 31 días, de manera que cada mes comienza con un nuevo signo zodiacal. Esta parte es muy esquemática, por lo que las reconstrucciones de las lagunas se pueden considerar como ciertas.

– La segunda parte de la composición, de la que sólo se nos han conservado tres líneas y media es el *brontologion* propiamente dicho, en el que se explica lo que sucederá cuando truena en cada uno de los signos del zodíaco, o tal vez más exactamente, en los días del año (30 ó 31 en los cuatro signos operativos en los cuatro días intercalares) en los que la luna se halla en determinado signo zodiacal.

A diferencia de los calendarios hasta ahora encontrados, en los que los meses son designados con números, el *Brontologion* emplea *los nombres tradicionales. Notablemente, el sistema seguido supo*ne que el primer signo del zodíaco es Taurus y no Aries

## 2. *4QHoróscopos (4Q186; 4Q561)*

Editio princeps: 4Q186: J.M. Allegro, *Qumran Cave 4: I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V) (Oxford 1968), pp. 88-91, pl. XXXI.

Uno de los documentos astrológicos más curiosos provenientes de Qumrán es 4Q186. La forma en la que el texto ha sido copiado es de lo más extraña. Aunque se trata de un texto en lengua hebrea, el copista emplea además de las letras hebreas cuadradas letras paleo-hebreas, letras del alfabeto «críptico» que hemos encontrado en otros documentos, y un par de letras griegas, mezclándolas todas estas letras de manera irregular en determinadas palabras; además escribe su texto de izquierda a derecha, aunque afortunadamente tiene cuidado de separar claramente cada palabra. El contenido es tan inusual como la escritura. Se trata de una mezcla de horóscopos y de textos fisiognómicos, es decir de un intento de predecir el carácter de una persona con ayuda de sus características físicas como el color de los ojos, forma de los dientes, el pelo, las manos, etc., y a partir del signo zodiacal bajo el que ha nacido. El resultado de ambos elementos es la determinación de las partes de luz y de tinieblas que el espíritu de esa persona posee. Dentro de las concepciones deterministas y dualistas características de la comunidad de

Qumrán, en las que el concepto del «lote» es tan importante, se comprende perfectamente el esfuerzo por determinar las partes de luz y de tinieblas de cada persona. Desgraciadamente, el texto es fragmentario (el frag. 1 conserva la parte inferior de tres columnas, el frag. 2 la parte superior), y no permite precisar con certeza si las características físicas son el resultado del signo zodiacal en el que la persona ha nacido, o si los rasgos fisiognómicos son indicaciones que se emplean para determinar bajo qué signo zodiacal la persona ha nacido.

4Q561 es un documento escrito en arameo y sin ninguna de las peculiaridades de la escritura de 4Q186. Parece contener los restos de un tratado fisiognómico que podría ser el empleado por el autor de 4Q186. Las correspondencias entre frag. 1 I de 4Q561 y frag. 2 I de 4Q186 permiten afirmar al menos que ambas obras se hallan estrechamente relacionadas. Por desgracia el texto se ha conservado muy mal y no contiene ninguna alusión a los signos del zodíaco.

# Capítulo IX
# EL ROLLO DE COBRE (3Q15)

Editio princeps: J.T. Milik, *Les 'Petites grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert III) (Oxford 1962), pp. 211-302, pl. XLVIII-LXXI.

Tal vez el más misterioso de todos los documentos encontrados en las cuevas de la región de Qumrán es el conocido como *Rollo de cobre*. Hallado por los arqueólogos durante la excavación de la Cueva 3, es completamente distinto de todos los otros documentos que forman la colección de Qumrán. Es el único documento que no ha sido copiado sobre piel o sobre papiro, sino sobre una plancha de cobre casi puro, formada originalmente por tres placas unidas entre sí. Una de estas tres placas fue separada de las otras dos, y las dos planchas resultantes fueron enrolladas. Fueron halladas ambas enrolladas, depositadas una sobre otra, y completamente oxidadas, de manera que su contenido sólo se pudo conocer después de una cuidadosa disección en lengüetas paralelas. La escritura del texto contenido en estos dos rollos es forzosamente distinta de todas las otras escrituras sobre cuero o papiro, y debido a la crudeza de sus formas y la falta de paralelos no se presta a una datación paleográfica precisa. La lengua, una forma del hebreo muy cercana, aunque distinta, del hebreo misnáico, es también diversa de la empleada en los demás manuscritos. Y su contenido, una lista de los lugares en los que se hallan depositados una serie de tesoros, no tiene paralelo alguno en los demás textos. No es extraño, pues, que la obra fuera motivo de acerbas polémicas en los años sesenta, y su significado exacto siga aún sin haber sido determinado.

Se han propuesto dos interpretaciones radicalmente distintas de su contenido. La primera considera la obra como una leyenda folclórica que contendría una lista de tesoros imaginarios. La segunda considera el documento como un texto histórico, como un

inventario del escondite de tesoros reales, bien sean los tesoros de la comunidad de Qumrán, o los tesoros del Templo de Jerusalén, o los tesoros de la revuelta de Bar Kokba.

La primera interpretación, que es la del editor oficial del texto J.T. Milik, tiene a su favor el que proporciona una explicación razonable de las cantidades fabulosas de oro y plata que en ella se mencionan y que no parecen poderse explicar como cantidades reales. Pero no explica ni el soporte especial escogido para copiar su contenido ni el carácter sucinto y realista de las fórmulas que emplea.

La segunda interpretación, que en su posición más extrema se halla representada por J.M. Allegro (quien incluso emprendió una serie de excavaciones clandestinas a la búsqueda de los supuestos tesoros), tiene a su favor el estilo de la lista, que se limita a enumerar los sitios y las cantidades de materiales preciosos depositados en ellos. Pero difícilmente puede explicar las cantidades fabulosas en cuestión.

La misma multiplicidad de soluciones ha sido dada con relación al origen del documento y a su fecha de datación. Milik prefiere una datación paleográfica de la escritura en el período que va de la destrucción del Templo a la revuelta de Bar Kokba, mientras que Cross prefiere datar tipológicamente la escritura entre los años 40 y 70 del siglo I d.C., aunque ambos paleógrafos no excluyen las dataciones alternativas. Quienes defienden que el documento es una lista de los tesoros de la comunidad de Qumrán, defienden obviamente su origen qumránico y una datación anterior al año 68 del siglo I d.C.; quienes defienden que se trata del tesoro del Templo escondido para protegerlo del avance romano en la primera revuelta contra Roma, suponen igualmente una datación anterior al año 70, pero postulan un origen extra-qumránico. Igualmente postulan un origen extra-qumránico quienes suponen que se trataba del tesoro acumulado con vistas a la reconstrucción del Templo y escondido en el momento de la revuelta del 130 d.C., aunque estos autores postulan evidentemente una datación en el siglo II d.C.

En nuestra opinión, el contexto arqueológico del descubrimiento no permite disociar esta composición de las demás halladas en la cueva 3 y en las otras cuevas, y el estilo con el que el documento ha sido redactado favorece una interpretación literal. Nos inclinamos pues, por un origen qumránico y una datación anterior al año 68 del siglo I. Pero confesamos que el género literario concreto de la composición se nos sigue escapando. El que se trate de una lista de tesoros imaginarios parece incompatible con el estilo del documen-

to y con el soporte sobre el que ha sido copiado, por lo que parece más plausible que, a pesar de lo fabuloso de las cantidades, se trate de tesoros reales. Y es perfectamente posible imaginar que no hemos llegado aún a comprender exactamente el significado de las cantidades mencionadas (que pueden ser menos desmesuradas de lo que parecen), de la misma manera que muchos de los detalles de la geografía del rollo (los lugares en los que los tesoros habrían sido escondidos) siguen aún escapando a nuestra comprensión.

A pesar de todos estos problemas, el texto en sí es muy interesante y nos proporciona un tesoro inagotable de informaciones topográficas y lingüísticas, ya que está escrito en un hebreo coloquial ciertamente pre-misnáico.

Las dificultades de lectura del texto, la incerteza de la transcripción, la imposibilidad práctica de distinguir ciertas letras de otras semejantes, el hebreo bárbaro en el que el texto está redactado, la frecuencia de errores del copista, etc. complican aún más la tarea de comprender el documento.

Las letras mayúsculas griegas que el lector encontrará al final de algunas líneas de las cuatro primeras columnas, aparecen así, en griego, en el original. Su significado sigue siendo tan enigmático como el resto del documento.

Entre las monografías dedicadas a su estudio, merecen destacarse los libros de J.M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll*, Londres 1960 (edición revisada: Garden City, N.Y. 1964) y de B.Z. Luria, *El Rollo de Cobre del Desierto de Juda* (Jerusalén 1963) (en hebreo). Es de esperar que la nueva edición que prepara K. McCarter con ayuda de nuevas fotografías tratadas electrónicamente permitirá resolver algunos de los muchos problemas que este texto plantea.

# Parte segunda
# APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

por

Gonzalo Aranda Pérez

# Capítulo I
# INTRODUCCION

## I. DEFINICION

Se consideran libros apócrifos del Antiguo Testamento aquellas obras de la literatura judía de los siglos I y II a.C. y d.C., que contienen temas relacionados de alguna forma con el Antiguo Testamento, no se integran en un *corpus* determinado, ni se pueden atribuir a un autor conocido.

El término «apócrifo» (del griego *apokryphos*) etimológicamente significa «oculto», y se aplicó al principio a ciertos libros cuyo contenido se debía reservar a los sabios o iniciados porque ofrecía una sabiduría superior (cf. 4Esd). Más tarde, entre algunos escritores eclesiásticos del siglo IV, dicho término adquiere sentido peyorativo: designa libros cargados de errores que no se deben leer (cf. San Atanasio de Alejandría en su 39 Carta festal); otros santos Padres en cambio, como San Jerónimo, lo utilizan en un sentido más neutral para designar los libros que habían sido excluidos del canon. Pero de entre los libros no pertenecientes al canon y que tenían algún parecido con los canónicos, ya desde el siglo IV se suelen distinguir, con diversa terminología, aquellos que se pueden leer privadamente o cuya canonicidad se discute –*antilegomena*–, y aquellos que son perniciosos –*apocrypha*–. Finalmente, el término «apócrifos» ha venido a designar ambos grupos. Los rabinos, por su parte, llamaron a estos libros *ḥiṣonim*, es decir «de fuera» o «extraños» a la Tanaq y a su literatura propia (cf. Sanh 10,1; 10,28a; 11, 1; 100b). (Sobre la significación y formación del canon del AT cf. *IEB* 2, 68-92)

## II. APOCRIFOS Y PSEUDOEPIGRAFOS

Según la definición dada, apócrifos son aquellos libros que no forman parte del canon de las Escrituras tal como es reconocido por judíos o cristianos, ni de la literatura rabínica, ni de la propia de Qumrán, ni de la de autores conocidos como Filón o Flavio Jo-

sefo. Si algunos de los apócrifos fueron considerados en algún momento parte de la Escritura y excluidos después (*Oración de Manasés, Salmo 151* y el *Tercer libro de los Macabeos*), no es éste un rasgo que los defina a todos. Sin embargo entre los protestantes se siguen llamando generalmente «apócrifos» a los excluidos del canon por la tradición judía, es decir, los que los católicos llamamos «deuterocanónicos», o por la cristiana, o sea, los que hemos citado y algunos más (el *Tercer libro de Esdras* y el *Cuarto libro de los Macabeos*, que estuvieron incluidos en algunos manuscritos bíblicos). Para designar a la mayor parte de los que aquí estudiamos, muchos de los cuales nunca rozaron los límites del canon, los protestantes utilizan el término «pseudoepígrafos». Pero el nombre de «pseudoepígrafos», que define a los libros en virtud de la pseudonimia de sus autores, tampoco da razón de gran parte de ellos que son sencillamente «anónimos»; y, por otro lado, se puede aplicar a libros del AT, como Proverbios o Sabiduría. La pseudonimia expresa de forma genérica la relación de los apócrifos con el AT, en la medida que el autor real asume el nombre de un personaje del AT como vehículo de sus propias ideas y da de esa forma a su obra un parecido con otras anteriores que ya gozaban de autoridad (cf. *Excursus I*, pp. 266-270).

Por la época de composición de muchos apócrifos se les ha calificado, en terminología reciente, como «*literatura intertestamentaria*», es decir, situada entre el AT y el NT sin pertenecer a ninguno de éstos. Tal designación, de cuño evidentemente cristiano, sólo les corresponde parcialmente desde el punto de vista cronológico, ya que muchos se superponen en el tiempo a la redacción de libros del AT (como por ejemplo algunas secciones del *Libro etiópico de Henoc*, o el *Libro de los Jubileos*, anteriores o contemporáneos al libro de Daniel) o a de los del NT (como por ejemplo *el Cuarto libro de Esdras* o el *Segundo libro de Baruc*, escritos a finales del siglo I d.C. o comienzos del II). Sin embargo, el concepto de «intertestamento» explica bien el carácter de los apócrifos del AT en su conjunto, en cuanto que, sin pertenecer a éste, ofrecen el pensamiento y las formas de expresión judías en los que se fraguó el NT; y constituyen en muchos aspectos el puente entre ambos Testamentos, ya que en los apócrifos queda reflejada de una forma u otra la apertura y la esperanza respecto a una intervención inmediata y definitiva de Dios que, en perspectiva cristiana, se realiza en la nueva Alianza en Jesucristo, tema principal del NT.

## III. AMPLITUD DE LA COLECCION DE APOCRIFOS DEL AT

La definición antes dada explica también la indeterminación de los límites de la colección de apócrifos. Ni la época de composición

–imposible de precisar en muchos casos–, ni el carácter judío de buen número de ellos –discutido también con frecuencia– permiten delimitar con nitidez y unánimemente el número de libros apócrifos del AT. De ahí la discrepancia entre los autores de estudios y ediciones antiguas y recientes. Por otra parte, en la antigüedad tales libros no formaron un *corpus*, ni se transmitieron como tal. El número de setenta libros apócrifos atribuidos a Henoc en 4Esd 14,18-48 tiene carácter simbólico, y más aún el de trescientos sesenta y seis que, según 2Hen 10,9, Henoc escribe al dictado del ángel Vrevoil. Algunos apócrifos son citados por los santos Padres, y se conocen listas del siglo VI en adelante que los ennumeran contraponiéndolos a los canónicos. Así el *Decreto gelasiano* o la *Sinopsis* del Pseudo-Atanasio del siglo VI; la *Esticometría de Nicéforo* del siglo IX, pero que parece recoger una lista también del siglo VI; o las *Quaestiones et responsiones* de Anastasio Sinaíta del siglo VII. Existen además catálogos armenos a partir del siglo XII. En tales listas aparecen muchos de los títulos que hoy se conocen y otros de obras que se pueden considerar perdidas. Este es el panorama que presentan las listas más antiguas, incluida la amplitud de los libros en la Esticometría:

**Relación de Apócrifos del AT en listas de la antigüedad cristiana**

| Estic. de Nicéforo | Pseudo-Atanasio | Quest. et Resp. | Dec. Gelasiano |
|---|---|---|---|
| *Antilegomena*:<br>- 1-3 Macabeos (7.300)<br>- Sab. Salomón (1.100)<br>- Sab. ben Sirac (2.800)<br>- Salmos y Odas de Salomón (2.100)<br>- Ester (350)<br>- Judit (1700)<br>- Susana (500)<br>- Tobit y Tobías (700) | *Antilegomena*:<br>- Sab. de Salomón<br>- Sab. ben Sirac<br>- Ester<br>- Judit<br>- Tobit<br>- 1-¿4? Macabeos<br>- Ptolemaica (3 Mac)<br>- Salmos y Oda de Salomón<br>- Susana | *Fuera de los "Se senta libros"**:<br>- Sab. de Salomón<br>- Sab. ben Sirac<br>- 1-4 Macabeos<br>- Ester<br>- Judit<br>-Tobit | *Canónicos*:<br>- Sabiduría<br>- Eclesiástico<br>- Tobías<br>- Judit<br>- 1-2 Macabeos |
| *Apocrypha VT*:<br>- Henoc (4.800)<br>- Patriarcas (5.100)<br>- Oración de José (1.100)<br>- Test. de Moisés (1.100)<br>- Asunc. Moisés (1.400)<br>- De Elías Prof. (316)<br>- De Sofonías Prof. (300)<br>- De Zacarías, padre de Juan (500)<br>- De Baruc, Haba cuc, Ezequiel y Daniel pseudo epígrafos | *Apocrypha*:<br>- Henoc<br>- Patriarcas<br>- Oración de José<br>- Test. de Moisés<br>- Asunc. Moisés<br>- De Elías Profeta<br>- De Sofonías Prof.<br>- De Zacarías<br>- De Baruc, Habacuc, Ezequiel y Daniel pseudoepígrafos | *Apocrypha*:<br>- Adán<br>- Henoc<br>- Lamec<br>- Patriarcas<br>- Oración de José<br>- Eldad y Medad<br>- Test. de Moisés<br>- Asunc. de Moisés<br>- Sl. de Salomón<br>- Apocal. de Elías<br>- Visión de Isaías<br>- Apocal. Sofonías<br>- Apocal. Zacarías (cristiano)<br>- Apocal. de Esdras | *Apócrifos***:<br>- Leptogénesis (o Jubileos)<br>- Penitencia de Adán<br>- Sobre el gigante Ogías que luchó con el dragón después del diluvio<br>- Test. de Job<br>- Jannés y Mambrés<br>- Maldición de Salomón |

* Al final de algunos manuscritos de las *Quaestiones* aparece una «Lista de los sesenta libros» identificados con los canónicos.

** El *Decreto Gelasiano* trae una lista de sesenta y un «apócrifos» o «heréticos», casi todos con títulos que remiten al NT. Sobre los apócrifos del AT, en general faltan los de las otras listas, pero trae seis que podrían relacionarse con aquellos.

## IV. MEDIO ORIGINARIO

Los apócrifos del AT surgen en el judaísmo de los dos siglos anteriores y posteriores a la era cristiana, tanto en Palestina como en la diáspora. Se producen en el mismo entorno histórico, religioso y literario en el que se escribieron los libros del NT, expuesto ampliamente en *IEB* 1. Varios factores, sin embargo, inciden especialmente en la formación de literatura apócrifa:

### *1. El fervor religioso y la afirmación de la propia identidad*

La mayor parte de los apócrifos son fruto de los círculos de gentes piadosas, los *ḥasidim* de la época de los Macabeos y otros grupos formados en la diáspora, preocupadas por el cumplimiento de la Ley y la adquisición de sabiduría. El pluralismo de ideas y actitudes entre tales grupos, tanto en Palestina como fuera, es hoy un hecho reconocido que hunde sus raíces en los tiempos de Esdras y en las reformas a la vuelta del destierro (Sacchi). No sólo se sabe de la existencia de diversas «sectas» tal como las describió Flavio Josefo (fariseos, saduceos y esenios en Palestina; terapeutas en Egipto), sino que se detectan diversidad de corrientes religiosas, como muestran los descubrimientos de Qumrán y los targumim. Se proponían distintas interpretaciónes de la Ley, se tenían diferentes actitudes ante el templo, y se salía en defensa de la fe y las tradiciones –sobre todo frente al helenismo– de maneras muy distintas: desde el afán proselitista hasta la lucha armada.

Si ciertamente existían unas instituciones representativas del judaísmo oficial –La Ley, el templo y la sinagoga– éste no tenía, ni en creencias ni en normas, el carácter uniforme que adquirirá a finales del siglo I d.C. En los apócrifos rezuma tal variedad, aunque no es posible adscribir con seguridad ninguno de ellos a un determinado grupo del judaísmo de la época. A veces en los escritos se descubre el enfrentamiento del autor a algún otro grupo dentro del judaísmo, como se ve en las invectivas contra los ricos que parecen hacer referencia a los reyes asmoneos (cf. 1Hen sección quinta), o las dirigidas contra los hipócritas en TestMo, que se pueden interpretar contra los fariseos o algunos de ellos. De dos libros apócrifos (1Hen y Jub) se han encontrado fragmentos en Qumrán, pero su origen parece ser anterior al establecimiento de la secta, y su transmisión se realizó al mismo tiempo en otros círculos. Los parecidos de muchos apócrifos con la literatura de Qumrán, tanto en la forma

de expresión como en las ideas, llevan a ver en el esenismo el medio originario de muchos de ellos (Philonenko); pero hay que reconocer que no reflejan el carácter sectario de Qumrán, sino más bien una religiosidad y piedad de tipo popular.

## 2. *La «cultura literaria» de la época*

Esta tiene que ver con la existencia de una literatura conocida y altamente apreciada por todos, y con el hecho de que todavía no hubiese un canon cerrado de libros sagrados, aunque éstos se transmitieran ya en tres colecciones que configurarán el canon posterior: la Ley, los Profetas y los Escritos. Las dos primeras estaban bien delimitadas, no así la última que permanecía abierta, y en ella es donde se podían situar –con o sin la pretensión del autor– muchas de las obras de la literatura judía de ese tiempo. Los autores escriben desarrollando a veces aspectos de las obras ya existentes, con el propósito de completar el contenido de éstas, y de exponer su personal pensamiento religioso o el del grupo al que pertenecen; al mismo tiempo presentan las exigencias de fidelidad a Dios que consideran necesarias en las nuevas situaciones. Algunas de las nuevas obras escritas en esta época pasarán a formar parte de las colecciones canónicas delimitadas posteriormente, como el libro de Daniel y los deuterocanónicos; otras, la mayoría, quedarán fuera.

## 3. *Los acontecimientos de orden político*

Son otro factor que influye decisivamente en la redacción de muchos de los apócrifos, ya que tales acontecimientos van acompañados de connotaciones religiosas. La persecución de Antíoco IV Epífanes y la revuelta de los Macabeos, la conquista de Jerusalén por Pompeyo el 63 a.C. y las intrigas entre los asmoneos, la astuta política de Herodes y la opresión romana, la destrucción de la ciudad santa en el 70 d.C. y la segunda guerra judía contra Roma, todo ello deja huella más o menos profunda en los apócrifos, cuyos autores buscan dar respuesta desde la fe a los interrogantes que plantean tales situaciones. En momentos de fuerte crisis se recurrió especialmente a las revelaciones apocalípticas que jugaban un papel análogo a las profecías de otro tiempo. Las imprecaciones contra los poderosos reflejan el carácter crítico de los autores de algunas de estas obras.

En el judaísmo de la diáspora no sólo incidían, con mayor o menor fuerza, los acontecimientos aludidos, sino que se vivían al mis-

mo tiempo las situaciones propias del país. En los apócrifos originarios de ese ámbito quedan reflejados igualmente distintos acontecimientos y diversidad de tendencias internas al judaísmo. Los hay que parecen escritos en ambiente de persecución y están impregnados de un fuerte tono apologético frente al paganismo; otros presentan más bien un espíritu misionero y proselitista. La diáspora alejandrina y el ambiente del judaísmo en Egipto, donde existían los grupos de terapeutas con rasgos similares a los esenios, son los que quedan reflejados con mayor claridad en algunos apócrifos; pero también pudo ser Antioquía o Roma el lugar de origen de algunos libros. Todavía hay muchos aspectos sin aclarar en este sentido.

## V. TRANSMISION

La gran mayoría de los apócrifos del AT han llegado hasta nosotros porque los conservaron las iglesias cristianas desde los primeros siglos. Muchos de ellos que habían sido escritos en hebreo o arameo fueron traducidos al griego, y de esta lengua al latín, etiópico, copto, armeno, eslavo..., lenguas en las que se desarrolló la Iglesia. En general, excepto los pequeños fragmentos encontrados en Qumrán, sólo han sobrevivido gracias a las copias en estas lenguas. Los cristianos tradujeron y copiaron esas obras porque veían en ellas anunciados a Jesucristo y a la Iglesia, y porque les servían como lectura piadosa y edificante; también porque podían utilizarlos en las controversias con los judíos.

En muchos casos los autores cristianos no tuvieron inconveniente en integrar aquellos escritos judíos en obras compuestas por ellos mismos –véase por ejemplo el *Martirio de Isaías* dentro de la obra *Ascensión de Isaías*–, ni los traductores o copistas en modificar el texto mediante cambios o inserciones más o menos discretas para hacer de él un claro anuncio de Jesucristo o ponerlo al servicio de la exhortación moral –por ejemplo *Testamento de los doce Patriarcas*–. A veces la alteración del texto es tal –señal por otra parte de que no lo consideraban con valor canónico– que en muchos casos las diferencias entre las versiones, e incluso entre manuscritos de una misma versión, constituyen recensiones distintas y plantean el problema –casi siempre de difícil solución– de reconstruir la forma originaria judía de un escrito (véase por ejemplo *Testamento de Abrahán)*. Este hecho plantea a su vez la cuestión, todavía no suficientemente estudiada, de determinar qué tipo de cristianismo subyace tras unos apócrifos u otros.

## VI. ESTUDIO E INTERES DE LOS APOCRIFOS DEL AT

### 1. *Inicio y primer desarrollo de los estudios*

La atención de los tiempos modernos por la literatura apócrifa se inicia en el Renacimiento, época en que aparece el interés por la edición de los textos bíblicos. Pero la primera publicación en forma de una colección con pretensiones de ser completa fue la realizada por F. Fabricius en 1722-1723 bajo el título *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, incluyendo textos griegos y latinos. Todavía no habían llegado a Europa obras tan importantes como el libro de Henoc en etiópico, traído de Etiopía por M. J. Bruce en 1773 y traducido al inglés en 1821 por R. Laurence. Durante la segunda mitad del siglo XIX se descubrieron y publicaron otras obras nuevas, entre ellas un libro siriaco atribuido a Baruc descubierto por A. M. Ceriani en la Biblioteca Ambrosiana de Milán y editado en su obra *Monumenta sacra et profana* (Milán 1861-1868). Poco antes el abate Migne hizo una recogida lo más completa posible en su *Dictionaire des Apocryphes* (París 1856-1858), y por ese mismo tiempo aparecieron las ediciones de C. Tischendorf, *Apocalypsis Apocriphae* (Leipzig 1866) y M. R. James, *Text and Studies* (Cambridge 1892-1897). Es la época más importante de descubrimientos y ediciones de textos apócrifos, que culmina con la edición alemana de la colección de apócrifos de E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol. (Tubinga 1900, reimpresa en 1960) y la inglesa de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol. (Oxford 1913, reimpresa en 1973).

### 2. *Primeras apreciaciones*

Con estas ediciones parecía tenerse a mano el material definitivo para poder valorar la literatura apócrifa y emitir juicios sobre su relación con el Nuevo Testamento y el judaísmo posterior. En general se la consideró literatura marginal, «heterodoxa» respecto al judaísmo oficial que se veía según el esquema del fariseismo rabínico de orientación legalista, tal como, por otra parte, son dibujados los fariseos en el Nuevo Testamento. La atención se centró en seguida en la apocalíptica, término que vino a ser casi equivalente al de literatura apócrifa o pseudoepígrafa. El estudio de los apócrifos, por otra parte, estaba excesivamente dominado por intereses ideológicos y dogmáticos, bien tendentes a resaltar la influencia de tales

ideas o escritos en el NT –como si a ellos debiese el cristianismo sus concepciones espirituales de la vida futura y su elevada moral (Charles)–, o, por el contrario, a despreciar esos libros como obras de extraños visionarios que no tenían ninguna significación frente a la novedad del Evangelio.

Entre los estudiosos del NT se dejó de lado la literatura apócrifa, centrándose casi exclusivamente la atención en la crítica literaria de los textos neotestamentarios, y, sobre todo en ambientes protestantes alemanes, en la línea de una interpretación existencial desvinculada de la historia. Todavía, sin embargo, fue publicada en Augsburgo en 1928 una recopilación de 61 obras por P. Riessler en una colección de divulgación, y las voces «Apocalíptica» y «Apócrifos del Antiguo Testamento» ocuparon buen espacio en obras enciclopédicas como los artículos de B. Frey en *Le Supplément au Dictionaire de la Bible*, vol. I, París 1928, 326-354, 354-460, en los que ofrece juicios acertados –aunque incompletos–, sobre la apocalíptica y sus consecuencias, e información abundantísima sobre cada uno de los apócrifos y los estudios sobre ellos hasta ese tiempo. La separación que hace Frey entre apócrifos procedentes de Palestina y los de origen helenístico, muestra por ejemplo la falta de conocimiento documentado que se tenía sobre el judaísmo de aquellos siglos.

### 3. *La época actual*

El estudio de los apócrifos cobra nueva vitalidad a partir de los años cincuenta, animado principalmente por *dos factores*:

*El primero*, dos importantes descubrimientos:

a) Los manuscritos de Qumrán que permiten establecer con seguridad la antigüedad de algunos textos de apócrifos, y sacan a la luz al mismo tiempo nuevos textos que se pueden considerar «apócrifos», aunque por no conocerlos en otros contextos los consideramos «literatura de la secta» (*Apócrifo del Génesis*; *Testamento de 'Amram*; etc. cf. Parte I de este volumen).

b) La identificación del Targum Palestinense y el resurgir de los estudios targúmicos, que, junto con Qumrán, posibilitan un mejor conocimiento del judaísmo en aquella época y su variedad de tendencias incluso en Palestina (cf. Parte III de este volumen).

*El segundo* factor que anima el estudio de los apócrifos y del judaísmo contemporáneo o inmediatamente anterior al surgir del

cristianismo, es la superación de los presupuestos bultmanianos en la interpretación del NT, y la afirmación de la importancia de la historia de Jesús así como de la posibilidad de conocer algo firme sobre ella. De ahí surge un renovado interés por acercarse al contexto histórico en que se desarrolló la actividad y predicación de Jesús y en el que se forman las primeras comunidades cristianas.

Los apócrifos –junto a los otros bloques de literatura estudiados en este volumen– son hoy considerados fuente imprescindible para conocer el judaísmo en que surgió el cristianismo por un lado, y el judaísmo rabínico por otro, así como para determinar la manera en que se fue configurando el canon del AT, quedando fuera de él (en distinta medida en uno u otro medio) obras que se consideraron «apócrifas». Estas obras, sin embargo, muestran el desarrollo y la vitalidad de la religión judía en esa época de transición, pero en la que hunden sus raíces el cristianismo y el judaísmo posterior. Si gran parte de la religiosidad y cultura de los apócrifos pasó al NT, también el rabinismo mantuvo tradiciones hagádicas, e incluso halákicas, presentes en tales libros, por lo que éstos constiuyen una fuente importante para valorar la antigüedad de algunas de las enseñanzas contenidas en la literatura rabínica.

## 4. *Principales publicaciones recientes*

Según ese interés, en la década de los ochenta han sido reconsiderados y revalorizados los apócrifos del AT tanto en publicaciones sobre la historia de Israel –cf. por ejemplo el tercer volumen de la Historia del pueblo de Israel de E. Schürer actualizada– como en las recopilaciones de datos para el estudio del NT –cf. la sección segunda de la serie «Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum» editada por M. Stone. Asimismo, en los años ochenta se han publicado nuevas colecciones de apócrifos del AT, entre las que cabe citar la inglesa dirigida por J. H. Charlesworth, *The Old Testament pseudepigrapha,* 2 vol. Nueva York 1983, 1985, que es en la actualidad la más completa y manejable; la alemana dirigida por W. G. Kümmel, *Jüdische Schriften aus hellenistischrömischer Zeit,* Gütersloh 1973ss., que se distingue por la amplitud de sus introducciones y notas, y que aparece en fascículos independientes dispuestos para una encuadernación posterior en varios volúmenes; la italiana dirigida por P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento,* 2 vol. Turín 1981, 1987, no tan completa como las anteriores, pero con sugerentes introducciones del editor; la francesa dirigida por A. Du-

pont-Sommer y M. Philonenko, *La Bible. Ecrits Intertestamentaires*, Ed. Gallimard 1987 que, bajo ese confuso título, ofrece una selección de 19 apócrifos junto a varias obras de Qumrán; la española dirigida por A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vol., Madrid 1984-1987, a la que recurriremos en primer lugar –de ella tomaremos las traducciones de los textos–, y a la que en adelante citaremos con las siglas AAT. Esta obra fue proyectada en siete volúmenes de los que lamentablemente faltan el VI, que debía contener los apocalipsis, y el VII, que estaría dedicado a otros escritos menores. Los volúmenes publicados incluyen: el I una amplia introducción, el II la literatura narrativa, el III poesía (oraciones), libros sapienciales y oráculos, el IV los libros de Henoc, y el V los testamentos. También se han hecho traducciones en hebreo moderno, griego, japonés y otras lenguas cultas. Han aparecido asimismo colecciones especializadas en la publicación de textos y estudios monográficos: «Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha» (StVTPseud) (Leiden 1970 ss,) y «Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece» (PseudVTG) (Leiden 1964ss) ambas editadas por A. M. Denis - M. de Jonge; «Textes et Etudes pour servir a l'histoire du Judaisme intertestamentaire» (París 1972ss.) dirigida por M. Philonenko; «Pseudepigrapha Series» iniciada por Scholars Press (Chico, California, 1981ss) con la sección «Texts and Translations». También se celebran reuniones científicas para el estudio de los apócrifos como la organizada anualmente por la «Studiorum Novi Testamenti Societas».

## VII. FORMAS Y GENEROS LITERARIOS

Los apócrifos que estudiamos pertenecen a la literatura religiosa, y su abundancia –junto a la de los otros bloques que aparecen en este volumen– muestra la vitalidad de la religión judía, dentro y fuera de Palestina, en el período señalado. Los autores de esos libros se expresan con todas las formas a su alcance, incluidas las de la literatura helenística; pero predomina una tendencia a desarrollar los géneros literarios de los libros del AT, cuyos temas y personajes pasan a ser motivo central de los apócrifos, bien como argumento para inspirarse, bien como autores ficticios. Estos datos muestra hasta qué punto la religiosidad judía de esa época estaba impregnada a todos los niveles por la Ley, los Profetas y los otros Escritos. En cierto modo, todos los apócrifos se podrían clasificar, en razón de su temática o «autor», como desarrollos de alguno de

los tres bloques del canon del AT. Desde el aspecto literario los apócrifos desarrollan ciertamente formas que se encuentran en el AT, pero los influjos culturales helenísticos, egipcios y mesopotámicos, y el propio genio de los autores, contribuye a que tales formas adquieran rasgos nuevos. En el caso de la apocalíptica, en la que confluyen formas proféticas y sapienciales junto a temas astrológicos, se puede hablar incluso de un nuevo «género».

1. En el *ámbito narrativo* hay obras que vuelven a escribir la historia narrada anteriormente dándole nuevo orden e introduciendo nuevos datos –como por ejemplo *Henoc etiópico* con la historia de Noé y del propio patriarca; *Jubileos* con el esquema de los cuarenta y nueve períodos; *Antigüedades bíblicas* que abarca desde Adán hasta Saúl; *Vidas de los profetas*; etc.– o desarrollando una nueva narración de tipo *novelesco* a partir de un dato entresacado del AT, como *José y Asenet*. La atención y la amplitud concedidas a las últimas palabras de un personaje antes de morir, hace que la narración de su muerte se convierta en un *testamento*, que, atendiendo a sus diferentes temas y formas, se puede considerar a la vez como obra *apocalíptica* (*Testamentos de los Doce Patriarcas*), *descripciones de la muerte y del más allá* (*Testamento de Abrahán*), o *libro de conjuros* (*Testamento de Salomón*). Normalmente todas las narraciones tienen una fuerte carga didáctica; pero en algunas es tan fuerte que lleva a considerarlas *historias ejemplares* o género *sapiencial*, como ocurre con algunos Testamentos. El contraste que algunas obras presentan entre unas formas de vida y otras –las de los judíos y las de los gentiles, acentuando la ventaja de aquellas– lleva a calificar algunos libros como *apología* o defensa de la propia identidad, por ejemplo el *Tercer libro de Baruc*. Con esas orientaciones muchos relatos son verdaderos desarrollos midrásicos de pasajes de la Ley, los Profetas o los Escritos.

2. En el *terreno poético*, aparece la *poesía religiosa* en forma de salmos al estilo bíblico (*Salmos de Salomón*; *Oración de Manasés*), o de loas al modo helenístico (*Odas de Salomón*). El género *epistolar* está representado por la *Carta de Aristeas*, aunque su contenido narrativo pronto se convierte en *apología* y la forma en la del *simposio* griego. El género *oracular* al estilo grecorromano se reproduce en los *Oráculos sibilinos*.

3. Fenómenos literarios peculiares en los apócrifos, aunque no exclusivos de ellos, son la *pseudonimia* o pseudoepigrafía, y la *apocalíptica*. Ambos pueden darse en la presentación de una obra completa o de secciones dentro de un libro cuyo autor permanece en el

anonimato; normalmente van juntos en muchos apócrifos. En su forma, la apocalíptica consiste en la narración con lenguaje simbólico de misterios ocultos, cuyo conocimiento ha sido adquirido por revelación mediante visiones o traslados en visión (al modo de los profetas, cf. Ez 40,2), o mediante raptos y viajes celestes. El objeto de tales revelaciones son los misterios de la creación (con frecuencia alusión a depósitos o puertas celestes en relación con fenómenos atmosféricos) y de la historia, tanto pasada, como presente y futura, culminando con la intervención definitiva de Dios al final. Las obras o pasajes que tienen ese encuadre literario o un contenido parecido se denominan «apocalipsis» (*apokalypsis* en griego = revelación) por el título del libro canónico que lleva ese nombre. De la apocalíptica no se encuentran propiamente paralelos fuera del judaísmo, a no ser en un antiguo oráculo egipcio, el *Oraculo del alfarero*, que predice la prosperidad de Egipto en un futuro impreciso. Sobre el significado que estos dos fenómenos literarios tienen en los apócrifos véanse *excursus I* y *II*.

En resumen, desde el punto de vista literario, las formas y los motivos se entrecruzan de tal manera en los libros apócrifos, que no es posible una clasificación nítida del conjunto atendiendo al género de cada uno de ellos. El impulso religioso que los domina no se siente condicionado por las formas literarias, aunque utilice sus clichés a veces servilmente como sucede en algunos de los «Testamentos» de TestXII. Quizá esto ha contribuido a la falta de aprecio posterior de estos libros como literatura.

## VIII. NUESTRA DISTRIBUCION

Los apócrifos del AT se pueden agrupar según su género literario (Díez Macho; Charlesworth); pero, como hemos expuesto, con frecuencia diversos géneros se entremezclan en una misma obra, o ésta sólo se acomoda vagamente a un género determinado. También se les puede clasificar atendiendo a la fecha de composición (Nickelsburg); pero esto exige a veces situar partes de una misma obra en distintas épocas, rompiendo así la unidad con que ha sido transmitida. Se puede atender finalmente a su origen palestinense o no (Frey), o a la lengua original (Schürer); pero tampoco estos datos son siempre seguros ni significan demasiado. La clasificación que seguiremos aquí quiere respetar la unidad de los libros tal como nos han llegado y atender, al mismo tiempo, a su intencionalidad y con-

tenido general, al «autor» pseudoepigráfico, y a la forma literaria más relevante, así como, en cada capítulo, a la época de su composición.

Según este criterio –sin duda ecléctico, pero que nos parece más completo–, distribuiremos los libros apócrifos en seis capítulos. Téngase en cuenta que las fechas con guión (–) en algunos casos indican el tiempo durante el que se fue desarrollando una obra hasta la redacción final, en otros distintas posibilidades en su datación:

*Cap. II.* Incluye aquellas obras que se plantean más directamente la cuestión del *origen del mal* y describen la *victoria final de Dios*. En líneas generales coincide con lo que se considera literatura apocalíptica. Dentro de este capítulo distinguiremos un grupo (A) de *libros relacionados con Henoc*: *Henoc etiópico* (1Hen) (siglos III a.C. - I d.C.); *Henoc eslavo* (2Hen) (finales siglo I d.C.); *Henoc hebreo* (3Hen) (siglos V-VI d.C.); y *Henoc copto* (HenCop) (siglo V d.C.); un segundo grupo (B) con las *revelaciones a patriarcas y profetas*: *Testamento de Moisés* (TestMo) (siglo I d.C. antes del 70); *Apocalipsis de Abrahán* (ApAbr) (siglos I-II d.C.); *Apocalipsis de Elías* (ApEl) (siglos I-III d.C.) y otras obras posteriores atribuidas a Elías; *Apocalipsis de Sofonías* (ApSof) (siglos I-IV d.C.); *Apócrifo de Ezequiel* (ApcEz) (siglos I a.C. - I d.C.); *Apocalipsis de Adán* (ApAd) (siglos I-III d.C.); y *Apocalipsis de Daniel* (ApDan) (siglo IX d.C.); y un último grupo (C) con los libros atribuidos a los *testigos de la ruina de Jerusalén* en el 70 d.C.: *Apocalipsis siríaco de Baruc* (2Bar) (siglo I d.C.); *Apocalipsis griego de Baruc* (3Bar) (siglos I-III d.C.); *Cuarto libro de Esdras* (4Esd) (siglo I d.C.); *Apocalipsis griego de Esdras* (ApEsdgr) (siglos II-IX d.C.) y otros libros atribuidos a Esdras de época posterior.

*Cap. III.* Obras cuyo rasgo más relevante es *contar de nuevo la historia* ya contenida en libros anteriores (AT): El *Libro de los Jubileos* (Jub) (siglo II a.C.); *Tercer libro de Esdras* (3Esd) (siglo II a.C.); *Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón* (AntBib) (siglo I d.C.); Vidas de Adán y Eva: *Vida griega* (AdEvGr) (siglo I d.C.), *Vida latina* (AdEvLat) (siglo I d.C.); y algunas obras cristianas que probablemente recogen antiguas leyendas judías: *La Escala de Jacob*; *Jannés y Mambrés*; *Libro de Eldad y Medad*; *Historia de los recabitas*.

*Cap IV.* Obras cuyo motivo principal son *exhortaciones* al pueblo dirigidas por un antepasado en forma de *testamento*. En un primer grupo (A) están aquellas cuyo contenido tiene fundamentalmente carácter judío: *Testamento de los Doce Patriarcas* (TestXII) (siglos II a.C. - III d.C.); *Testamento de Job* (TestJob) (siglos I a.C. - I d.C.). En un segundo grupo (B), aquellas en las que predomina el contenido cristiano, aunque recojan tradiciones de testamentos judíos: *Testamento de Abrahán* (TestAbr) (siglos I-III d.C.); *Testamento de Isaac* (TestIs) (siglo II d.C.); *Testamento de Adán* (TestAd) (siglos II-V d.C.); *Testamento de Salomón* (TestSal) (siglos II-III d.C.).

*Cap. V.* Obras cuyos protagonistas son *los profetas*, presentados como

*modelos ejemplares* para el pueblo: *Martirio de Isaías* contenido en *Ascensión de Isaías* (MartIs) (siglos II a. C - IV d.C.); *Paralipómenos de Jeremías* (ParJer) (siglos II-III d.C.); *Apócrifo de Jeremías* (ApcJer) (siglos III-IV d.C.); *Vidas de los profetas* (VidProf) (siglos I-II d.C.).

*Cap. VI. Composiciones poéticas* que recogen *expresiones de oración*: *Salmos de Salomón* (SlSal) (siglo I d.C. antes del 70); *Salmos añadidos al Salterio* (Sl 151-155) (siglos II a.C - I d.C.); *Oración de Manasés* (OracMan) (siglos II a.C. - I d.C.); fragmentos de una *Oración de José* (OracJos) (siglo I d.C.) y *Oración de Jacob* (OracJac) (siglos I-IV d.C.); y otras obras cristianas o cristianizadas: *Odas de Salomón* (OdSal) (siglos I-II d.C.) y *Oraciones de las sinagogas helenísticas* (OrSin) (siglos I-III d.C.).

*Cap. VII.* Obras que reflejan directamente la *vida del pueblo judío en la diáspora* y su confrontación con los gentiles: *Carta de Aristeas* (Arist) (siglo II a.C.); *Tercer libro de los Macabeos* (3Mac) (siglo I a.C.); *Cuarto libro de los Macabeos* (4Mac) (siglo I d.C.); *José y Asenet* (JosAs) (siglos I a.C. - II d.C.); *Oráculos sibilinos* (OrSib) (siglos II a.C. - VII d.C.); *Sabiduría de Ajicar* (Ajic) (siglos VI-V a.C.).

## IX. IDEAS RELIGIOSAS MAS IMPORTANTES

Los apócrifos del AT reflejan, junto a los otros bloques de literatura de la época, las creencias y formas de religión del judaísmo a partir del siglo II a.C. hasta entrado el II d.C. No es fácil, ni siquiera posible, la reconstrucción de un sistema teológico a partir de los apócrifos, dada la diversidad entre unos y otros y la ausencia de mentalidad sistemática en sus autores. Sin embargo hay temas centrales que aparecen de una forma u otra en casi todos los libros, y en ellos se puede ver un modelo de religión que tiene peculiaridades definidas frente a épocas anteriores y posteriores, aunque esté enraizado en aquellas y haya sido recogido en éstas. Estos son los principales puntos que lo definen:

### *1. El concepto de Dios*

Se resalta sobre todo la trascendencia divina, reflejada en las descripciones de la morada de Dios –el más alto de los cielos, cuyo número varía de tres a siete–, y en la abundancia de mediadores –preeminentemente los ángeles– que salvan la distancia entre Dios y el hombre o el mundo. Sin embargo Dios no es un Dios lejano, como tampoco lo es en el AT: El escucha la oración de su pueblo o de los intermediarios, sale en defensa de los oprimidos, y ofrece a algunos hombres la posibilidad de contemplar su gloria. Se acentúa

la incomprensibilidad de los planes de Dios que, sobre todo en la apocalíptica, se presentan como ya predeterminados, escritos en tablas, y cuyo cumplimiento se realiza inexorablemente a través de los acontecimientos de la historia. A diferencia sin embargo del AT, ahora esos designios se han dado a conocer a través de revelaciones y de escritos que desvelan con claridad el final de la historia y del mundo, o el destino del hombre tras la muerte. Se pone así de manifiesto que Dios cumple sus promesas «al final». Otras veces tales promesas se cumplen en acontecimientos prodigiosos, como por ejemplo la salvación de los judíos en Alejandría según 3Mac. La justicia de Dios consiste en ese cumplimiento por el que son salvados el pueblo elegido, los justos e incluso el cosmos (cielo y tierra); mientras que los gentiles o los pecadores son castigados porque sobre ellos no recae la misericordia divina.

## 2. *El hombre*

Se le considera sobre todo pecador delante de Dios, y se plantea con mayor intensidad que en épocas pasadas la cuestión del origen del pecado y del mal. Las respuestas varían, atribuyéndolo al mundo supramundano –al hilo de Gn 6– o al propio corazón del hombre inclinado al pecado desde el principio. En el hombre se distingue entre el cuerpo corruptible y el alma que sobrevive a la muerte; pero mientras vive en el mundo aparece como una unidad sin distinción de componentes, y así se proyecta al final escatológico con la resurrección. Los hombres se diferencian en razón de la elección por parte de Dios –los pertenecientes al pueblo elegido y los gentiles– o en razón de su conducta –justos y pecadores, dentro o fuera del pueblo–. Se mantiene por tanto el principio de la libertad y responsabilidad personales.

## 3. *La Ley de Dios*

Es comprendida como norma moral y como proyecto divino sobre la historia y el mundo. A veces esta Ley se identifica con el contenido de unos libros nuevos, como en 1Hen; otras veces se destaca su donación a Moisés como en 4Esd. La atención no se centra en describir los preceptos, pues ya se suponen conocidos, sino en urgir su cumplimiento. Aunque la Ley ha sido dada al pueblo judío, en algunos libros, especialmente los escritos en la diáspora, se presenta con validez universal y se resalta su superioridad respecto a las formas religiosas paganas.

### 4. *La figura del Mesías*

Arranca del mesianismo davídico del AT; pero se proyecta directamente al final de los tiempos y se enriquece con diversas representaciones, tales como la identificación del Mesías con el Hijo del hombre en 1Hen, o su carácter sacerdotal en TestXII. La idea del Mesías no es sin embargo patrimonio común en todos los apócrifos, ni las funciones que se le atribuyen son uniformes: mientras en algunos tiene aspecto guerrero para limpiar a Jerusalén de los gentiles (SlSal), en otros alegrará a los justos tras la instauración del reino de Dios (4Esd 7). En general, del Mesías se resalta su aparición al fin de los tiempos; apenas se dice nada de su nacimiento o muerte, a excepción de algunas alusiones a su ascendencia davídica.

### 5. *El mundo futuro*

Es tema obligado en los apocalipsis; pero se encuentra también en obras que tratan principalmente del pasado, como en Vida de Adán y Eva. Es comprendido, no sólo como un cambio radical de las situaciones al estilo en que lo anunciaban los profetas veterotestamentarios, sino como el término de la historia presente que o bien desemboca en una realización terrena definitiva, llena de paz, abundancia y cumplimiento de la Ley –un nuevo paraíso–, o bien se proyecta a una dimensión metamundana, celeste. Esta última se representa a veces con rasgos materiales, como la generación de mil hijos; otras veces apunta a una espiritualización que incluye la transformación de los cuerpos para que sean como ángeles. No faltan casos en que se funden las representaciones y se establece un tiempo intermedio entre ellas, una especie de milenarismo. La presencia de la nueva Jerusalén en ese mundo futuro tiene los rasgos de las diversas representaciones del mismo.

### 6. *La escatología individual*

Está configurada en torno al juicio después de la muerte, al gran juicio al final del mundo y al premio o castigo según las obras o la pertenencia a Israel. Supone distintos estados de supervivencia de las almas tras la muerte, según sean de justos o pecadores; pero a veces se señala que sólo al final recibirán el premio o castigo definitivos. La resurrección de los cuerpos, asumida también en el AT (cf. Is 26; Dn 12; 2 Mac 7) ocupa un lugar importante, sobre todo en

la apocalíptica de carácter intramundano, para explicar cómo los justos ya muertos participan en el mundo futuro. Se plantea directamente la cuestión de cómo resucitarán los muertos (por ejemplo 2Bar), y, evidentemente, no dan una respuesta clara, ni consiguen total coherencia al relacionar este punto con la supervivencia del alma tras la muerte. En época más tardía, y probablemente por influjo egipcio, la atención se centra en las pruebas que ha de pasar el alma tras separarse del cuerpo (por ejemplo TestAbr).

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Además de la señalada en los apartados precedentes, téngase en cuenta:

*a) Recopilaciones de bibliografía*

G. Delling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965*, Berlín 1969; J. H. Charlesworth - P. Dykers, (colab.), *The pseudepigrapha and modern research with a supplement,* Michigan 1981; L. R. Ubigli, «Gli apocrifi (o pseudepigrafi) dell'Antico Testamento 1979-1989» en *Henoch* 12 (1990) 259-322.

*b) Introducciones generales*

A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* vol. I, Madrid 1984. Es el libro de referencia más importante en castellano. Se trata de una amplísima introducción general a los apócrifos del AT dividida en tres partes, que estudia sucesivamente su *naturaleza y origen*, cada uno de los *apócrifos del Antiguo Testamento* (problemas críticos y contenido teológico) y, finalmente, la *teología de los apócrifos* (*Dios*, *Angelología*, *Pesimismo y dualismo*; *Reino de Dios y escatología*). Junto a él cabe señalar a un nivel muy sencillo el n. 3 de «Documentos en torno a la Biblia» (Ed. Verbo divino) de H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana*, Estella 1981. Presenta una selección de textos de unos pocos apócrifos con sugerentes introducciones y reflexiones desde el punto de vista cristiano. También existe una obrita de A. Piñero, *Los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1990, en la que el autor hace un rápido recorrido por cada uno de los libros apócrifos y extrae al final algunas conclusiones no fundamentadas sobre su influjo en el NT. Más amplia y teológica es la exposición preparada para los «Cursos bíblicos a distancia» (Ed. PPC) por D. Montero, *Literatura apocalíptica e intertestamental*, Madrid 1992, que completa el libro de J. Alonso Díez, *Literatura apocalíptica*, Salamanca 1977, editado con la misma finalidad. También en castellano se pueden consultar las síntesis de M. Delcor, gran especialista francés, en las voces «Apocalíptica» y «Apócrifos bíblicos. I Libros apócrifos del Antiguo Testamento», en *Gran Enciclopedia Rialp* II Madrid 1971, 468-472, y las mismas voces preparadas por San Medala en el reciente-

mente publicado *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, 109-136 donde da noticia de cada apócrifo por orden alfabético. La relación de los apócrifos con el canon del AT está muy bien expuesta en J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid 1993, 185-213. En otras lenguas son de destacar las introducciones de A. M. Denis, *Introduction aux Pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literatur between the Bible and the Misnah*, Londres 1981, una excelente síntesis situando los libros en su contexto histórico; J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Wüzburg 1990, un volumen complementario de la «Neue echter Bibel» que se caracteriza por su atención a los temas teológicos; y M. E. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha & Apocrypha. With Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden 1991, que recoge importantes estudios de la investigación de este autor, pionero en el estudio de los apócrifos, y presenta las aportaciones de los apócrifos transmitidos en armenio. Sobre los transmitidos en copto, cf. G. Aranda, *Apócrifos del Antiguo Testamento en lengua copta*, en V. Collado Bartomeu - V. Vilar Hueso (Eds.), *II Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia - Córdoba 1987, 515-525. Como instrumento de trabajo existen unas concordancias de A. M. Denis, *Concordance grecque des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Concordance. Corpus des textes. Indices*, Lovaina la Nueva 1987, y todavía es válido un artículo del mismo autor, «L'Etude des pseudepigraphes: Etat actuel des instruments de travail» en *New Testament Studies* 16 (1970) 348-353.

*c) Estudios de algunos temas particulares*

G. Stemberg, *Der Leib der Auferstehung: Studien zur Antropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlicher Zeitalter (ca. 170 v. Chr.-100 n. Chr.)* Roma 1972; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard 1972; A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Madrid 1977, pp. 27-92 dedicadas a *La resurrección de los hombres en el Antiguo Testamento y literatura pseudoepígrafa de los judíos*; D. S. Russell, D.S. *The Old Testament pseudepigrapha: patriarchs and prophets in early judaism*, Londres 1987; J. J. Collins - G. W. E. Nickelsburg G. W. E., *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Missoula 1980; S. H. Page, «The Suffering Servant between the Testaments» en *New Testament Studies* 31 (1985) 481-497; V. Vilar Hueso, «La gehena, el seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana» en *XV Semana Bíblica Española* (1955) 81-113 (reproducida en *En torno a la Biblia (Estudios)*, Valencia 1992, pp. 269-303). M. Pérez Fernández, «La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario» en *Estudios Bíblicos* 41 (1983) 83-106.

*d) Relación de los apócrifos con otras literaturas*

Con el *Antiguo Testamento:* Además del libro ya citado de J. Trebolle,

son de gran interés dos capítulos de D. A. Carson - H. G. M. Willianson (Ed.) *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF.*, Cambridge 1988: los de P. Alexander, «Retelling the Old Testament» (99-121), y C. Rowland, «Apocaliptic Literature» (170-189). Con *Qumrán*: Especialmente F. García Martínez, «Estudios qumrámicos 1975-1985: panorama crítico» en *Estudios Bíblicos* 48 (1989) 93-118, 225-268, y la bibliografía sobre Qumrán y apócrifos de la Parte primera del presente volumen. Con *literatura targúmica y rabínica*: Stefani P., «*Meshalim* e *parabolai* nelle Scritture ebraiche e nella letteratura intertestamentaria e rabbinica» en *Credere Oggi* 13 (1993) 19-28 y bibliografía correspondiente en Parte tercera de este volumen. Con el *Nuevo Testamento*: Además de las obras citadas en *Excursus II* y al estudiar cada apócrifo se puede ver V. Vilar Hueso, «La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y Parábolas de Henoc» en *Anthologia annua* 3 (1955) 521-549 (reproducida en *En torno a la Biblia (Estudios)*, Valencia 1992, 305-331). A. Rodríguez Carmona, «El vocabulario neotestamentario de resurrección a la luz del Targum y literatura intertestamentaria» en *Estudios Bíblicos* 38 (1979-1980) 97-113; Con *la literatura gnóstica*: G. W. Nickelsburg, «Some Related Tradition in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and 1 Enoch» en B. Leyton (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Vol. Two, *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, 515-539.

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### 1. *Los Libros escritos por Esdras*

«Al día siguiente la voz me habló y me dijo: Esdras, abre la boca y bebe lo que te ofrezco. Abrí la boca y me fue presentada una copa cuyo contenido era como agua, pero tenía un color semejante al fuego. Tomé la copa y bebí. Entonces de mi corazón brotó la inteligencia, el pecho se me llenó de sabiduría y mi espíritu me hacía conservar la memoria. Mi boca se abrió (...) El Altísimo iluminó la inteligencia de cinco hombres que escribieron con signos que no conocían lo que yo les iba dictando en orden (...). En cuarenta días escribieron noventa y cuatro libros, y, pasados los cuarenta días, el Altísimo me dijo: Los primeros libros que has escrito publícalos, que los lean quienes son dignos o indignos. Los setenta restantes los conservarás para entregarlos a los sabios de tu pueblo» (4Esd 14,39-37).

### 2. *Henoc exhortando a los justos frente a algunos peligros*

«Ahora yo conozco otro misterio: muchos pecadores cambian la palabra recta (...), inventan grandes ficciones y escriben libros acerca de sus discursos. ¡Si tradujeran todas las palabras con rectitud en sus lenguas, sin

cambiar ni disminuir las mías, sino que rectamente escribieran todo lo que antes he testificado sobre ellos! Yo sé otro misterio, pues a los justos y sabios son dados libros para gozo, rectitud y gran sabiduría. A ellos se dan los libros, creen en ellos y gozan, y son retribuidos todos los justos que en ellos conocieron los rectos caminos» (1Hen 104,10-13)(AAT IV, 138s.).

*3. Uno de los males que los vigilantes (ángeles caídos) enseñaron a los hombres*

«Tras esta sentencia, Dios los consternará (a los ángeles caídos y demonios), pues mostraron eso a los que moran la tierra (...) El cuarto se llama Penemué: éste mostró a los hijos de los hombres lo amargo y lo dulce, y todos los arcanos de su sabiduría. El enseñó a los hombres la escritura con tinta y papel, a causa de lo cual son muchos los que se extravían desde siempre, hasta este día. Pues los hombres no fueron creados para semejante cosa: con pluma y tinta fortificar su fe. Pues no fue creado el hombre sino como los ángeles, para permanecer justos y puros; y la muerte que todo lo aniquila no los hubiera alcanzado; sin embargo a causa de este saber suyo y por esta fuerza son consumidos» (1Hen 69,3.8-11) (AAT IV, 11).

*4. Palabras del Testamento de Jacob a José*

«Oíd también hijos míos los sueños que he tenido: Doce ciervos estaban pastando; nueve estaban divididos y dispersos por la tierra e igualmente también los otros tres... *Vi que de Judá nacía una doncella, adornada con un vestido de lino*. De ella procedía un cordero *sin mancha*, que a su izquierda tenía como un león. Todas las fieras se lanzaron contra él, pero el cordero las venció y las aniquiló bajo sus pies. Se alegraron en él los ángeles, los hombres y toda la tierra. Todo ello ocurrirá a su debido tiempo, en los últimos días. Hijos míos, guardad los mandamientos del Señor y honrad a Judá y a Leví, porque de ellos surgirá para vosotros el cordero *de Dios*, que salvará con su gracia *a los gentiles y* a Israel. Pues su reino es eterno, nunca pasará; pero mi reino entre vosotros llegará a su fin como cobertizo durante la cosecha, que no subsiste después del verano» (TesTXIIJos 19,1-12) (AAT V, 148-149). [Los ciervos representan a las doce tibus de Israel que, en otros lugares (cf. 1Hen 89,13-14) están simbolizadas en ovejas. Las palabras subrayadas se consideran reelaboración cristiana o inserción de un copista]

*5. Comienzo del Libro Etiópico de Henoc*

«Habló, pues, Henoc así: Hubo un varón justo, cuyos ojos fueron abiertos por Dios, que tuvo visiones santas y celestiales (...) visiones que no son para esta generación, sino para una lejana, que ha de venir (...): Saldrá el Santo y Grande de su morada, y desde allí el Dios eterno caminará al monte Sinaí, y se mostrará con su milicia y aparecerá con toda su fuerza desde el cielo (...) He aquí que llegará con miríadas de santos para hacer justicia, destruir a los impíos y contender con todos los mortales por cuanto hicie-

ron y cometieron contra él los pecadores e impíos» (1Hen 1,2-9) (AAT IV, 39s.). [Las miríadas de santos pueden significar a los ángeles fieles a Dios. La imagen está tomada de Dt 33, 2, y corresponde a Dn 7, 10]

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Partiendo de un índice de los libros del Antiguo Testamento –mejor si corresponde al canon judío–, y de la relación de libros apócrifos del apartado VIII, situar cada uno de éstos en el bloque que les correspondería si hubiesen entrado a formar parte del canon.

2. Con los datos que aportan las cuatro listas del apartado III y la relación de apócrifos del VIII, determinar qué libros se han perdido, cuáles se han recuperado, y cuáles has sido «quitados» del canon.

3. Buscar en la biblioteca alguna edición de los apócrifos del AT o algún artículo largo de un Diccionario y, viendo al menos dos, fijarse en las distintas distribuciones. Exponer ventajas e inconvenientes de cada una y criticar la propuesta en apartado VIII.

4. *Observar la diferente actitud respecto a la escritura entre los textos* seleccionados 1, 2 y 3, y exponer las explicaciones que darían razón de esa diversidad.

5. Leer en el NT los pasajes de 2 Tim 3,14-17; 2 Pe 1,19-20; y relacionarlos con los textos 1 y 3, comentando semejanzas y discrepancias sobre el valor y finalidad de las «Escrituras».

6. Leer detenidamente el texto 4 y, teniendo en cuenta los subrayados, intentar reconstruir lo que sería originariamente judío; fijarse en la intencionalidad del redactor que realizó las inserciones.

7. Leer Judas 14-16 y el texto 5. Ver cómo el NT cita a 1Henoc, qué valor le da la carta de San Judas, qué idea recoge y con qué fin.

## EXCURSUS: PSEUDOEPIGRAFIA Y APOCALIPTICA

### *I. La pseudoepigrafía*

La pseudoepigrafía no es solamente un artificio de orden literario (pseudonimia) propio de aquella época, que se encuentra en los apócrifos y en algunos libros bíblicos. Tiene una significación teológica: entroncar el mensaje que se pone por escrito con la gran tradición del pasado. En este sentido se explica por ejemplo en 1Hen 104, 11-13 donde se deja entender que los misterios pasaron de generación en generación mediante libros. Se recurre al nombre de un personaje importante de la Ley (Henoc, Abrahán, Moisés...), de los Profetas (Elías, Jeremías...), o de los Escritos (Esdras, Daniel...) que, o bien han vivido situaciones similares a las de los tiempos del autor real (por ejemplo Abrahán frente a la idolatría, Baruc cuando la des-

trucción de Jerusalén), o bien estuvieron en condiciones de conocer lo que se va a exponer (por ejemplo Henoc vio los misterios celestes antes del diluvio, y la revelación del origen del mal; los patriarcas y el destino de cada tribu). Con ello no se quiere engañar a los lectores ocultando la personalidad del escritor bajo el nombre de un autor inspirado y ya «canonizado» (Charles), sino actualizar el mensaje de éstos respondiendo a la situación presente o al interés religioso de los lectores (por ejemplo sobre el destino de las almas tras la muerte). Tampoco hace falta recurrir a una identificación plena del escritor con el autor ficticio en virtud del concepto de «personalidad corporativa» (Russell, *The Method...* 132-138).

*II. La apocalíptica*

Además de una forma o género literario (apocalipsis), constituye un fenómeno religioso, cultural y sociológico (apocalipticismo) de enorme importancia, que se expresa mediante ese tipo de literatura. En ambos sentidos es el rasgo más destacado de los apócrifos del AT. Sucede, sin embargo, que ni todos los «apocalipsis» contienen los conceptos considerados apocalípticos, ni éstos se encuentran sólo bajo aquella forma literaria. De ahí *la dificultad de definir y delimitar la apocalíptica* que, por otra parte, se encuentra asimismo dentro del AT en el libro de Daniel, en pasajes como Zac 9-14; Is 24-27 y bajo las imágenes del libro de Ezequiel.

Tras las primeras publicaciones de los apócrifos, la atención de los estudiosos se centró en la apocalíptica –ya en 1857 Hilgenfeld hizo una importante descripción de la naturaleza e historia de la apocalíptica en su obra *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*–. Pero durante casi un siglo fue considerada peyorativamente como un movimiento marginal de personas o gupos exaltados, frente al judaísmo oficial, y como una degeneración de la profecía, que llevó al fanatismo causante de los desastres en las revueltas contra Roma y constituyó un impedimento para que muchos judíos acogiesen el Evangelio (Frey). Aunque fue dejada de lado por la teología bíblica, desde los estudios de la historia de las religiones, algunos exegetas adujeron la apocalíptica como explicación desde el punto de vista histórico de la proyección escatológica del NT y de la predicación de Jesús. La indeterminación del concepto «apocalíptica», su lenguaje mítico tan lejano al pensar racionalista, y la diversidad de representaciones que ofrece, se prestaba –y se presta todavía– a atribuir a la apocalíptica de forma vaga y genérica cualquier dimensión sobrenatural presente en el NT y en el cristianismo.

Un acercamiento más objetivo a la apocalíptica por sí misma comienza a desarrollarse sobre todo en autores de habla inglesa en torno a los años cincuenta con obras como la de H. H. Rowley (*The Relevance of Apocalyptic*, Oxford 1942) en la que pone de relieve que el mensaje de la apocalíptica tiene un valor permanente en cuanto expresión de la esperanza religiosa, o como la de D. S. Russell (*The Method and Message of Jewish Apokalyptic*

*200BC– AD100*, Londres 1964) en la que analiza cómo la apocalíptica interpreta la profecía, y los conceptos fundamentales que la integran: Dios, ángeles y demonios, el fin del mundo, el reino mesiánico y el Mesías tradicional, el Hijo del hombre, la vida tras la muerte... La fuerte presencia de escritos e ideas apocalípticas en Qumrán ilumina la historia y significado de la apocalíptica, hasta el punto que se puede hablar de un «redescubrimiento» de la apocalíptica, como reza el título de la traducción inglesa del libro de K. Koch (*The Rediscovery of Apocalyptic*, Londres 1972).

En cuanto a la *historia de la apocalíptica* hoy se distinguen cuatro épocas (Sacchi): hasta el año 200 a.C. (secciones 1 y 4 del *Henoc etiópico*); del 200 al 100 a.C. (sección 3 de ese mismo libro, y el libro de Daniel); del 100 a.C. al 50 d.C. (secciones 5 y 2 del mismo libro de Henoc y *Ascensión de Moisés*); y del 50 d.C. al 120 (*Apocalipsis siríaco de Baruc* y *Cuarto libro de Esdras*). Por otro lado se distingue entre apocalipsis cósmicos, que serían lo más antiguos, e históricos; aunque pronto –en el siglo I a.C.– aparecen unidos en una misma obra. Según estos datos el origen de la apocalíptica es anterior a las guerras de los Macabeos e independiente de la crisis creada por el helenismo, aunque se ha de reconocer que es en esos tiempos de crisis cuando cobra mayor relieve como literatura de consolación y de estímulo a la fidelidad en medio de las dificultades.

Para hacer una *descripción de la apocalíptica* hay que atender:

a) A su *lenguaje*, reiterativo y amante del simbolismo de números, animales o metales.

b) A la *estructura* de los pasajes u obras, acomodada al relato de visiones, interpretaciones de éstas, discursos, diálogos...

c) Al *contenido*, que aborda temas como: el origen del mal; el advenimiento de un cambio repentino acompañado de catástrofes cósmicas, en el que culmina la historia del mundo y de la humanidad –regida ahora por ángeles y demonios– con la exaltación de Israel o un resto fiel; la intervención final de Dios, directamente o a través de un mediador, el Mesías; el mundo futuro en el que se funden los ámbitos celeste y terrestre.

d) A las *doctrinas* como la trascendencia de Dios; el dualismo entre fuerzas cósmicas e históricas, y entre este mundo y el futuro; el pesimismo respecto a la suerte de este mundo; y la esperanza –a veces ansiedad– respecto a la llegada del mundo futuro.

El *influjo de la apocalíptica* como corriente teológica alcanzó de una forma u otra a todos los grupos del judaísmo de la época, tal como se refleja en los apócrifos del AT y en Qumrán. Respecto a su *relación con el NT* –que hoy se plantea de forma más crítica y serena que en tiempos pasados–, se puede apreciar, por un lado, un transfondo común de lenguaje, esperanzas y representaciones religiosas (exagerado ciertamente por Käsemann al afirmar que «la apocalíptica es la madre de toda la teología cristiana»); y, por otro, una diferencia radical, en cuanto que ni Jesús predica o actúa co-

mo un apocalíptico, ni los libros del NT –incluidos el Apocalipsis o pasajes como Mc 13,5-37 y par.– se pueden explicar como simple transposición de ideas apocalípticas sin tener en cuenta los acontecimientos pascuales de la muerte y resurrección de Jesús, y la inserción del cristianismo en el mundo grecorromano. El NT cambia la orientación de la apocalíptica a partir de la fe en Jesucristo y su obra redentora. Una serie de estudios recientes como los de J. H. Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*, Cambridge 1985; *Jesus within Judaism*, Londres 1989) estableciendo una metodología rigurosa, los de M. McNamara (*Palestinian Judaism and the New Testament*, Dublín 1983) haciendo comparaciones concretas, los de C. Rowland (*Christians Origins*, Londres 1985) delimitando el influjo ejercido en el surgir del cristianismo por las diversas ideas de la época, o los más antiguos de P. Grelot (*L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París 1978) y E.P. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977), enriquecen, cada uno desde su punto de vista, el estudio del NT y de los orígenes del cristianismo.

Por otra parte, la apocalíptica del período «intertestamentario» ofrece claves importantes para comprender la *mística judía* de los siglos posteriores. Si bien es cierto que las obras apocalípticas fueron relegadas por los rabinos tras las dolorosas experiencias de las rebeliones contra Roma –en las que influyó indudablemente el fervor apocalíptico de los grupos zelotas–, el espíritu de contemplación del misterio divino presente en la apocalíptica no desapareció del judaísmo y afloró en expresiones místicas recogidas en algunos libros apócrifos posteriores, como el *Libro hebreo de Henoc*, y en la mística judía medieval. Por otro lado, en *relación con el gnosticismo* se puede comprobar que temas y representaciones apocalípticas (revelaciones secretas, protagonismo de Adán, Set o Sem) son centrales en obras gnósticas cuyo talante cristiano no aparece con claridad o da la impresión de ser secundario en la concepción del escrito, como por ejemplo *Apocalipsis de Adán*. De ahí se deduce, mediante comparación detenida entre escritos gnósticos y apócrifos del AT, que el gnosticismo, al menos en algunas de sus manifestaciones más antiguas, encontró su forma de expresión –si no su origen– al hilo de la apocalíptica de los siglos I a. y d. de Cristo.

*Bibliografía*

Ya en la bibliografía antes citada se aborda el tema de la apocalíptica. Para una información más detallada sobre su lenguaje y contexto histórico se puede ver M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid 1977; G. W. E. Nickelsburg, «The Sociology of Apocalypticism and the «Sitz im Leben» of Apocalypses» en G. W. E. Nickelsburg - M. Hengel, *Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalipticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tubinga 1983; K. Koch - J. M. Schmidt J. M., *Apokalyptic*, Darmstadt 1982; J. J. Collins - J. H. Charlesworth (Eds.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991; J. González

Luis, «Algunas convergencias entre la literatura apocalíptica y el pensamiento grecorromano» en V. Collado Bartomeu - V. Vilar Hueso (Eds), *II Simposio Biblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia-Córdoba 1987, 557-567; A. Piñero, «La apocalíptica dentro de la literatura intertestamentaria» en *ibídem*, 591-602. Sobre algunos aspectos concretos: A. Paul, «Genèse de l'apocalyptique et signification du canon des Ecritures» en *La Vie de la Parole. Mélanges Pierre Grelot*, París 1987, 421-433; L. Díez Merino, «Los "vigilantes" en la literatura intertestamentaria» en N. Fernández Marcos - J. Trebolle Barrera - J. Fernández Vallina (Eds.), *Simposio Bíblico español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 575-610. Sobre relaciones con la mística judía: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Filadelfia 1987. Para orientar su relación con el NT se puede ver: F. Raurell, «Apocalíptica y Apocalipsis» en *Estudios Franciscanos* 81 (1980) 183-207; C. Villanueva, «El mensaje de Jesús y la literatura apocalíptica» en *Revista Bíblica (Argentina)* 45 (1992) 15-25; M. García Cordero, «Las esperanzas mesiánicas judías y el mesianismo de Jesús» en G. Aranda - C. Basevi - J. Chapa, *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 221-247.

# Capítulo II
# LOS APOCALIPSIS
# ORIGEN DEL MAL Y VICTORIA DE DIOS

## I. VISIÓN GENERAL

Ya los profetas del AT denunciaban de parte de Dios los pecados de Israel como causa de los males que soportaba el pueblo, y prometían un cambio de la situación para el futuro, uniéndolo a la conversión del corazón. En los dos siglos anteriores y posteriores a la era cristiana se producen en medios judíos una serie de obras que continúan la orientación de los profetas, pero abriendo el horizonte a nivel cósmico y universal. El mensaje central de tales obras es presentado como «revelación» directa de Dios a sus autores o a los protagonistas de los libros, por lo que tales libros reciben con frecuencia el nombre de *apocalipsis*. En ellos no sólo se plantea con dramatismo la cuestión del origen del mal y sus consecuencias para el pueblo de Israel e incluso para todos los hombres, sino que se especula ansiosamente sobre el momento en que el mal será definitivamente vencido mediante el juicio de los pecadores y la instauración de un mundo nuevo. En estas obras se encuentran descripciones de los misterios celestes concernientes a Dios (su morada, su trono, sus ángeles), a los astros y fenómenos atmosféricos como signos del poder divino (puertas de los vientos, depósitos de la lluvia, de la escarcha, etc), o a la orientación de la historia desde su comienzo a su final, expresión asimismo de la soberanía de Dios. Con frecuencia todas esas perspectivas se entremezclan en las mismas visiones: se describe el cielo, se da una explicación del origen del mal y se narra la victoria definitiva de Dios sobre el mismo. De ese modo las obras que veremos en este capítulo invitan al lector a contemplar la grandeza del Dios de Israel, a confiar en El y a prepararse para los momentos finales.

Desde los tiempos del destierro, y sobre todo con las conquistas de Alejandro Magno y la imposición del poder y la cultura griegas

en el próximo Oriente, y, más aún, con el dominio romano, Israel no sólo experimentó la superioridad de las naciones extranjeras como jamás había ocurrido antes, sino que vio amenazada de muerte su fe y sus instituciones tradicionales. Momentos álgidos de dramatismo fueron la profanación del templo y la persecución del judaísmo por parte de Antíoco IV Epífanes (acontecimientos reflejados en el libro canónico de Daniel, en algunas secciones de 1Hen y en TestMo), la toma de Jerusalén y destrucción del santuario por Tito (hechos que suscitaron las acuciantes preguntas de 2Bar, 3Bar, 4Esd, así como las visiones de ApAbr) (cf. *IEB* 1 259-331). Estas tragedias avivaron en muchos judíos el celo por su fe y motivaron una toma de conciencia más profunda de su identidad nacional y religiosa, llevándoles a buscar respuesta a aquellos males cuya magnitud sobrepasaba lo escrito en la Ley y los Profetas.

Personas de profunda sensibilidad espiritual y a veces notables dotes literarias compusieron obras en las que expresaban la esperanza en un futuro distinto para Israel. En esas obras quedan recogidas tradiciones o quizá escritos anteriores, cuya formación se remonta al siglo III a.C. e, incluso en el caso de algunos materiales de carácter astrológico, hasta la época del destierro en Babilonia. Todo ello es puesto ahora al servicio de mostrar la absoluta soberanía de Dios y sus designios salvadores hacia el pueblo elegido, conectando con la gran tradición de Israel. Tal conexión no se hace citando expresamente la Escritura, como sucede en el NT y en la literatura rabínica, sino mediante dos recursos literarios:

a) *La pseudoepigrafía*; poniendo como receptores y mediadores de misteriosas revelaciones a insignes personajes del pasado que de alguna manera vivieron situaciones análogas. En este sentido destacan Henoc, Abrahán, Moisés, Elías, Baruc y Esdras.

b) *La actualización* de temas presentes en la tradición anterior, oral o escrita, reelaborados para iluminar la nueva situación; especialmente el diluvio en 1Hen y el destierro en 2Bar, 3Bar y 4Esd, pero también la construcción de la torre de Babel en ApAbr.

Dado el enorme relieve que en este tipo de literatura adquiere la figura de Henoc, estudiaremos en primer lugar las obras que aparecen relacionadas con él.

## II. OBRAS RELACIONADAS CON HENOC

### 1. *Relieve de la figura de Henoc*

De Henoc, el séptimo patriarca después de Adán, dice Gn 5,24

que *«anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó»*. Queda la duda de si este escueto dato de Gn es un resumen de leyendas ya existentes, o si éstas se forman a partir del texto bíblico. En cualquier caso, en torno a la figura de Henoc, cuyos años de vida coinciden en número con los días del calendario solar, se concentraron especulaciones sobre los misterios ocultos que el patriarca habría conocido al ser llevado al cielo, y revelado después a sus descendientes. La rectitud de vida de Henoc dio pie a pensar que fue preservado del mal de la generación del diluvio, y que en los cielos pudo ver los misterios de la creación, conocer el origen del mal y el castigo que se avecinaba, y tener noticia del futuro previsto por Dios para todos los hombres y de forma particular para su pueblo. Tales especulaciones cristalizaron en un cuerpo de literatura muy variado, que se fue formando desde el siglo III a.C. al V d.C. La exaltación de Henoc en Eclo 44,16, donde es presentado como el primero de los antepasados dignos de alabanza por ser *«ejemplo de ciencia* (en griego, *de penitencia*) *para las generaciones»*, es paralela a que se le llegase a considerar el verdadero «hijo del hombre» –el hombre por excelencia– en la historia de la humanidad (cf. 1Hen 71).

Hasta nosotros han llegado las siguientes obras henóquicas:

– una completa en etiópico, *1Hen*, de la que se han encontrado importantes fragmentos en arameo en Qumrán, y algunos, pocos, en griego, latín y copto;

– otra completa en eslavo, *2Hen*, de la que existen dos formas distintas, y cuya fecha de composición es discutida;

– otra, también completa, en hebreo, *3Hen*, perteneciente a la corriente mística judía de los siglos IV-V d.C., pero que recoge tradiciones de carácter antiguo;

– otra incompleta en copto, que aunque se parece algo a 2Hen presenta rasgos originales respecto a las anteriores.

La más importante como literatura intertestamentaria es 1Hen, uno de cuyos pasajes es citado literalmente en Judas 14-15 como «profecía».

## 2. *Henoc etiópico (1Hen):* Un «pentateuco» de Henoc

El texto etiópico fue publicado por vez primera en 1838 por R. Laurence. Está contenido en numerosos manuscritos bíblicos de la antigua Iglesia de Etiopía que llegó a considerarlo libro sagrado.

Consta de cinco grandes secciones que *grosso modo* corresponden a otros tantos libros de diversas épocas, por lo que se considera una recopilación similar en cierto modo a la del Pentateuco. Las cinco secciones van precedidas de una introducción (1-5) en la que la obra completa es presentada como «*palabras de la bendición de Henoc*» dirigidas a los justos para el día de la aflicción y del castigo de los malvados, y concluyen una consideración general en la que se habla de otro libro escrito por Henoc sobre los castigos y premios tras el juicio (108). Estos datos indican el espíritu que animó la recopilación final. Puesto que las ideas son diversas en cada una de las secciones convendrá exponerlas por separado.

Esquema del contenido y datación de 1Hen

| Sección | Título y sigla | Manuscritos | Siglo |
|---|---|---|---|
| [1-5] | *Introducción* | 4QEn$^{a}$; Gr | I d.C. |
| I [6-36] | *Libro de los Vigilantes* (LV) | 4QEn$^{abcde}$; Gr. | II a.C. |
| II [37-31] | *Libro de las Parábolas* (LP) | | I d.C. |
| III [72-82] | *Libro astronómico* (LA) | (4QEnastr$^{abcd}$) | III a.C. |
| IV [83-89] | *Libro de los sueños* (LS) | 4QEn$^{cdfe}$ | II a.C. |
| V [90-107] | *Exhortaciones de Henoc* (Ex-Hen) | 4QEn$^{cg}$; Gr. | II a.C. |
| [91;93] | *Apocalipsis de las semanas* (ApSem) | 4QEn$^{g}$; Cop. | II a.C. |
| [92] | *Epístola de Hen* (Ep-Hen) | 4QEn$^{g}$ | II a.C. |
| [106-107] | *Libro de Noé* | 4QEn$^{c}$; Gr. Lat. | II a.C. |
| [108] | *Conclusión* | | |

El proceso de *composición y trasnsmisión* de 1Hen todavía no está totalmente aclarado; sólo la versión etiópica –hecha al parecer del griego– ofrece la obra completa, y la discusión se centra en saber cómo se transmitiría en otras versiones y en el original arameo. Parecen ser datos ciertos los siguientes:

• 1Hen se transmitió en la antigüedad cristiana (en griego, latín y copto) en la forma que conocemos en etiópico.

• En Qumrán están atestiguadas en arameo todas las secciones excepto la segunda, y las secciones I, IV y V formaban parte de un mismo manuscrito en el siglo I d.C.

• Una obra de contenido astronómico similar a la sección III ocupaba desde el siglo III-II a.C. un manuscrito aparte en Qumrán (4QEnastr$^{a}$).

• También en Qumrán circulaba una obra de contenido parecido a la sección I, similar al *Libro de los Gigantes* que se atribuye a Mani.

• Otros fragmentos de Qumrán atestiguan la existencia como obra independiente de un *Libro de Noé*, parte de cuyo contenido se recoge en 1Hen, siendo por otra parte citado expresamente en el libro de los Jubileos, según el cual Henoc habría escrito tres libros (el de Astronomía, el de los Vigilantes y el de los Sueños, cf. Jub 4,17-23; 7,38).

Sobre los datos expuestos J. T. Milik, gran estudioso de los textos de Qumrán, ha propuesto la hipótesis de que ya en el siglo I a.C. circulaba allí un «pentateuco de Henoc» en el que en vez de la sección II de la versión etiópica, incluiría el Libro de los Gigantes. Tal hipótesis no tiene suficiente fundamento ni ha sido en general aceptada.

### *a) Sección I o Libro de los Vigilantes (LV), 1Hen 6-36: el mal introducido en el mundo*

Esta parte estaba compuesta en el siglo II a.C., como se deduce de los fragmentos de Qumrán (cf. parte I de este volumen) y del hecho de que se cite en la sección IV y en el Libro de los Jubileos. Recoge temas de Gn (cf. Gn 6,1-4; 7-9), pero los elabora de forma distinta. Refleja la situación anterior a la revuelta de los Macabeos, y quiere dar explicación del origen del mal que sufre entonces el pueblo de Israel, y afianzar la esperanza mediante el anuncio de un mundo nuevo con la presencia del Mesías.

*Argumento*. **Narra la caída de los ángeles (llamados vigilantes)**: Doscientos de ellos, atraídos por la belleza de las mujeres, abandonan el cielo y bajan a la tierra, engendran a los gigantes y éstos oprimen a los hombres, al tiempo que les enseñan el uso de las armas y toda suerte de malas artes (magia, sortilegios, astrología y propiedades de las hierbas). Viendo la sangre que se derrama en la tierra, los ángeles Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel interceden ante Dios, y éste anuncia a Noé el castigo que se avecina, el diluvio, y manda a Miguel, Rafael y Gabriel encadenar bajo tierra a los ángeles caídos, donde permanecerán durante setenta generaciones, hasta el día del juicio final. Entonces serán arrojados al fuego, surgirá el vástago de justicia y la tierra se transformará en bendición (6-11). Henoc, el escriba de justicia, que ya está oculto con los ángeles, es enviado por éstos a anunciar a los vigilantes caídos su castigo, y escribe para ellos un memorial de súplica y un libro con las visiones de sus castigos; pero les declara que para ellos no habrá paz (12-16).

A continuación Henoc describe lo que contempla en tres viajes,

dos hacia poniente y uno a oriente. En el primero (17-20), los depósitos de la luz, los vientos y las aguas, el castigo de las estrellas (ángeles) desobedientes, y las funciones de los siete arcángeles. En el segundo (21-25), la prisión de los ángeles caídos, los lugares de las almas antes del juicio, el fuego que alimenta a las estrellas y el monte del trono de Dios. En el viaje hacia oriente (26-36) Henoc contempla a Jerusalén en el centro de la tierra, la montaña del paraíso, la gehenna y los confines de la tierra.

En la *composición* del LV se recoge material de tradición muy antigua; algunos piensan que incluso del 400 a.C., contemporánea o anterior a la redacción de Génesis. Ciertas faltas de coherencia, como el desconocimiento de la inmortalidad del alma en los caps. 6-8 y su afirmación en 9-11, hacen pensar en diversas fuentes; una de ellas un *Libro de Noé* del que dependería el anuncio del diluvio

El *relieve teológico* de esta sección aparece principalmente en los siguientes aspectos: a) La representación del mundo angélico: su división, nombres, funciones y jerarquía. b) La explicación del origen del mal: no proviene de Dios ni del hombre, sino de poderes superiores al hombre que, aunque vencidos y aherrojados por Dios, todavía tienen poder para inducir a los hombres al mal hasta el día del juicio. c) La consideración del diluvio como signo de la purificación de la tierra que sobrevendrá en el día del juicio; el poder de Dios está corroborado por las visiones que Henoc tiene de los misterios de los fenómenos naturales. d) La esperanza en la instauración de una época futura con la tierra totalmente purificada del mal por el arcángel Miguel, y en la que estará presente el Mesías, «vástago de justicia», dándose una fecundidad extraordinaria sin que haya mal ni pecado (cf. 10, 16-22). e) La existencia de un mediador entre Dios y los ángeles rebeldes, Henoc, quien, habiendo visto el castigo de éstos, anuncia al mismo tiempo el destino de las almas tras la muerte en espera del juicio definitivo (cf. 22). f) El hombre, aunque sigue siendo tentado por los malos espíritus conserva su libertad para obrar el bien o el mal.

En el *Nuevo Testamento* quedan recogidas importantes ideas del LV, aunque desde una perspectiva radicalmente distinta: el Mesías es Jesús de Nazareth y su función de mediador no se asemeja a la de Henoc. **Entre las ideas del LV presentes en el NT cabe citar:** a) La consideración de que los agentes sobrenaturales del mal siguen actuando en el mundo de los hombres hasta el tiempo prefijado; Jesús con su actuación muestra que ese momento ya ha llegado (cf. 1Hen 13; 19; Mt 8,29).. b) La irreversibilidad del castigo de los án-

geles rebeldes, y la utilización de este motivo como ejemplo de la justicia divina (cf. 1Hen 14; 2 Pe 1,4; Judas 6). c) La representación de los lugares de las almas tras la muerte, como aparece en la parábola del pobre Lázaro y el rico (cf. 1Hen 22; Lc 16,22-26); y el grito de los justos en el más allá pidiendo justicia (cf. 1Hen 9,3-10 y Ap 6,9s). d) Contrasta sin embargo la idea del mundo futuro que, a propósito de la resurrección, presentan el Evangelio (cf. Mc 12,18-25) y 1Hen (10,17-22)

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### 1. *Castigo de los vigilantes y purificación de la tierra*

«Y a Miguel dijo el Señor: Ve, e informa a Semeyaza y a los otros que están con él, los que se unieron a las mujeres para corromperse con ellas en todas sus torpezas (...), átalos por setenta generaciones bajo los collados de la tierra hasta el día de su juicio definitivo, hasta que se cumpla el juicio eterno. En ese día serán enviados al abismo de fuego, al tormento, y serán encadenados en prisión eternamente. En ese momento, arderá él y se deshará juntamente con ellos, y quedarán atados hasta la consumación de las generaciones. Aniquila a todas las almas lascivas y a los hijos de los vigilantes por haber oprimido a los hombres. Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad, surja el vástago de justicia y verdad, transfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente. Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar a mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez». (1Hen 10,11-17) «Purifica tú la tierra de toda injusticia, de toda iniquidad, pecado, impiedad y de toda impureza que se comete sobre ella: extírpalos de ella; que sean todos los hijos de los hombres justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor, y yo no volveré a enviar contra ella un diluvio por todas las generaciones, hasta la eternidad» (1Hen 10,20-22) (AAT IV, 84).

### 2. *La caída de los vigilantes*

«Tú has visto –dice Miguel al Señor– lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniquidad por la tierra y difundir los misterios eternos que se realizaban en los cielos; Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros. Han ido a los hijas de los hombres, yaciendo con ellas: con esas mujeres han cometido impureza y les han revelado estos pecados. Las mujeres han parido gigantes por lo que toda la tierra está llena de iniquidad...» (1Hen 9,6-9) (AAT IV 46).

### 3. *Destino de las almas tras la muerte*

«De allí fui a otro lugar, y se me mostró en occidente un monte grande

y alto y una fuerte roca: en medio de él había cuatro cavidades, cuyo interior era muy profundo, ancho y liso (tres oscuras y una luminosa, que tenía en medio una fuente de agua. Dije:) ¡Qué lisas son estas cavidades, profundas y oscuras a la vista! Entonces respondió Rafael, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo y me dijo: Estas cavidades son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos: para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido hechos para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta llegar su plazo, que es grande hasta que llegue su gran juicio. Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose. (...) Añadí: ¿Por qué están separadas (esas cavidades) una de otra? Me respondió: Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos. Así se separan las almas de los justos, (y permanecen) allí (donde) hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz. Del mismo modo se ha hecho (un lugar) para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida. Aquí son apartadas sus almas, en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, (para) venganza, tormento y castigo de esas almas de los que eternamente maldicen. Aquí los atará (Dios) por la eternidad. (1Hen 22, 1-11) (AAT IV, 85).

### *b) Sección II o Libro de las Parábolas (LP): El juicio del Hijo del hombre*

Presenta estrechos parecidos con el NT, por lo que, junto al hecho de que no se hayan encontrado fragmentos de esta parte de 1Hen en Qumrán, se discute su época de composición. La opinión más generalizada es que se trata de una obra judía de la primera mitad del siglo I d.C. (Milik en cambio la considera del III d.C.) en la que las esperanzas mesiánicas se concentran en torno a la figura del «hijo del hombre», cuya manifestación esperada para los tiempos escatológicos, se anticipa de algún modo a través de las revelaciones de Henoc.

*Argumento.* Se presenta como la «segunda visión» de Henoc, pero en realidad consta de tres discursos (en el texto llamados «parábolas»), en los que el patriarca expone lo que ha contemplado en otros tantos viajes celestes. La *primera* (38-43) se refiere al juicio futuro y a la morada de los justos junto al «Elegido de justicia» (39,6); describe el lugar donde se encuentran el trono divino (40), los ángeles y los arcanos de los cielos (41-44). La *segunda* (45-57), comienza presentando el juicio que llevará a cabo el Elegido sentado en su trono de gloria (45,3) y la transformación de la tierra que Dios realizará para los justos (45,5); Henoc identifica al Elegido con un

como «hijo del hombre» que está junto al «Cabeza de los días», Dios, (cf. Dn 7,9.13). El «revelará los secretos de lo oculto» (46, 3), y realizará el juicio de los poderosos que persiguieron a los justos (46,6-47,4). De ese «hijo del hombre» se dice que es preexistente a la creación del mundo (48,6), Mesías (48,10) y poseedor de los dones del Espíritu (49,3; cf. Is 11,1); que en la resurrección final se sentará sobre el trono de Dios (51,3) y que entonces sobrevendrán el castigo (de nuevo el diluvio) sobre los pecadores (54,7-10) y el juicio de los ángeles caídos (55,4ss.). Estos, sin embargo, antes lanzarán un último ataque contra Israel sirviéndose para ello de los partos y los medas, y de otros reyes y poderosos de la tierra (56,5); pero todos ellos serán tragados por el seol (56,8) mientras los judíos dispersos serán congregados (57). La *tercera* (58-69) desvela secretos metereológicos (60,11-25) y el significado de Leviatán, monstruo femenino, y Behemot, masculino (60, 7-10); y vuelve a describir el juicio realizado por el «hijo del hombre» sentado en su trono de gloria, en el que los poderosos se avergonzarán al ver a los justos al tiempo que son expulsados de su presencia, y los ángeles rebeldes serán condenados (61-64).

A continuación Noé cuenta el diluvio que ya le había predicho su abuelo Henoc, y reafirma la promesa divina de castigar a los ángeles rebeldes cuyas funciones y nombres describe con detalle. Ese castigo se realizará cuando aparezca el hijo del hombre y se siente en su trono de gloria (65-68). Entonces los espíritus buenos alabarán a Dios por haberles revelado el nombre del Hijo de hombre (69). Tras estas tres «parábolas», Henoc narra su asunción a los cielos (70) y su designación como Hijo del hombre (71,14).

Que la *composición* del LP puede situarse en la primera mitad del siglo I d.C. se apoya en los siguientes argumentos: a) Que en esta sección aparecen los mismos temas que en el *LV* y otras secciones de 1Hen. b) Que, como otras obras apocalípticas, puede no proceder de los medios de Qumrán ni haber sido valorada por ellos, quizá porque no sigue el mismo calendario; en cualquier caso no es suficiente el argumento de silencio. c) Que en *LP* no hay nada específicamente cristiano y no es fácil explicar que una obra cristiana dedicada a la predicción de la venida de un Hijo del Hombre sobrehumano, no hiciera la más mínima alusión (desde el punto de vista de Henoc) a su encarnación futura. d) Que es casi inimaginable que un autor judío descristianizara la obra presentando a Henoc como el Hijo del hombre (cf. cap. 71) a partir de una atribución anterior a Jesús, cuando en *LP* la expresión «hijo del hombre» no aparece claramente como

un título acuñado y las tradiciones recogidas ahí parecen ser anteriores y como un paso intermedio entre el libro de Daniel y el NT (Nickelsburg). e) Que la alusión a los a «los partos y los medas» (cf. 56,5-7) puede referirse a la conquista de Jerusalén por parte de esos pueblos en el 40 a.C.

El *significado teológico* del LP se concentra en torno a la figura del hijo del hombre, mencionado 16 veces, y presentado como juez escatológico al final de los tiempos. En él confluyen el hijo del hombre de Daniel (cf. Dn 7), el Siervo (el Elegido) del Segundo Isaías (cf. Is 49), y el Mesías davídico (cf. Sal 2). Estos son los principales rasgos del «hijo del hombre» en LP: a) Es claramente una figura individual y mesiánica, que, aunque se le aplican los títulos del Siervo no tiene sin embargo el carácter de «sufriente». b) Es preexistente y está oculto por el Señor desde antes de la creación; su preexistencia se asemeja a la de la Ley o la Sabiduría, expuesta en las reflexiones sapienciales (cf. Eclo 24,3; Prov 8,22-31), así como a la de otras realidades, incluido el nombre del Mesías, que según la tradición judía, Dios había creado antes que el mundo o en las noches de los días de la creación. c) Sólo al final de los tiempos se manifestará gloriosamente; esta manifestación será a la manera de la del Siervo de Is 52-53, pero se añade que él castigará a los pecadores (identificados con los poderosos) junto con los ángeles rebeldes, y exaltará a los justos, entre los que se contarán los gentiles convertidos, resucitándoles para que vivan en una tierra transformada (50-51). d) Se identifica con Henoc al ascender éste al cielo (cf. 71,14); identificación que parece redaccionalmente secundaria, pero que, tal como está, refleja la creencia de que la figura ideal mesiánica preexistente en la mente de Dios se «encarna» en un hombre celeste que es «como uno de los santos ángeles» (46,1), modelo y prototipo de todo hombre justo.

En otros aspectos, como la justicia de Dios, el mundo angélico y la tierra transformada como lugar de destino de los justos, LP sigue las representaciones de LV.

En los *Evangelios* quedan recogidos en gran medida los rasgos de la figura del Hijo del hombre cuando esta expresión se aplica a Jesús como un título. Con razón se considera LP un eslabón entre la profecía de Daniel y el Nuevo Testamento. Unida a ese título aparece en los Sinópticos la condición de Jesús exaltado a los cielos, como juez escatológico universal (cf. Mc 8,38; Lc 12,8), cuya segunda venida se espera al final de los tiempos (cf. Hch 7,56; Ap 1,13). Entonces se hará manifiesta la solidaridad entre el Hijo del hombre y

los pobres (cf. Mt 25,31-46) de manera semejante a como se presenta la relación entre el Elegido y los elegidos en el momento del juicio (60-64; cf. texto n. 11). Los días de Noé y el diluvio se consideran signos del juicio que realizará el Hijo del hombre (cf. 65-68; Mt 24,37-44; Lc 17,22-27), cuya existencia, aunque oculta junto a Dios desde antes de la creación, se había dado a conocer a los santos y elegidos del antiguo Israel a través de revelaciones como las del libro de Daniel y las que presenta el mismo LP: en un sentido similar Abrahán pudo ver el día de Cristo y alegrarse (cf. Jn 8,56).

Según los Evangelios la revelación personal del Hijo del hombre ha acontecido en Jesucristo, y, a diferencia del LP, al título Hijo del hombre aplicado a Jesús se unen los rasgos de ser señor e intérprete de la Ley (cf. Mc 2,28; Mt 5,17-20.23) y llevar a cabo su misión mediante la pasión y muerte (cf. Mc 8,31; 9,31; 14,41). Que Jesús hable del Hijo del hombre en tercera persona se puede explicar como una forma de expresión en arameo (Diez Macho) o quizá por su intención de distinguir dos etapas: la que vive en la tierra antes de su exaltación y la de su condición gloriosa que también como hombre tendrá después de su pasión y muerte (J. Jeremias).

Las expresiones del *LP* coincidentes con otras tantas del NT, especialmente con la forma de hablar Jesús, son ciertamente numerosas. Se debe a que ambos se mueven en el mismo ambiente religioso y cultural influenciado por la apocalíptica.

Un elenco de paralelismos realizado por Charles puede verse en AAT IV,32. He aquí algunos de las más significativos en relación a las palabras de Jesús en los Sinópticos:

• La expresión «heredar la vida eterna» en Mt. 19,29 se encuentra en 1Hen 40,9: «*Me respondió: (...) el cuarto (ángel), llamado Fanuel, encargado de la penitencia para esperanza de los que heredarán la vida eterna*».

• Los tormentos preparados para el diablo según Mt. 25,41 son semejantes a los descritos en 1Hen 54,4-5: «*Pregunté así al ángel de paz que iba conmigo: Estos grillos, ¿para quien se preparan? Me respondió: Estos se disponen para las huestes de Azazel, para sujetarlos y para echarlos a la parte inferior del lugar de condenación (...) los arrojarán al horno ardiente en ese día*».

• La expresión «más valdría a ese hombre no haber nacido» de Mt 26,24 se corresponde con 1Hen 38,2: «*Cuando se manifieste el justo ante los rostros de los justos, los elegidos, cuyas acciones se pesan ante el Señor de los espíritus, y se muestre la luz a los justos y los elegidos que habitan sobre la tierra, ¿dónde estará la morada de los pecadores y dónde el descanso de los que han negado al Señor de los espíritus? Más les hubiera valido no haber nacido*».

• El poder otorgado al Mesías en Mt 28,18 se relaciona con 1Hen 52,4: «*Me respondió: Todas estas cosas que has visto serán para el poder del Mesías, para que sea fuerte y se enseñoree de la tierra*».

• La condición de los resucitados en el cielo según Mc 12,25 y Mt 22,30 es similar a la expresada en 1Hen 51,4: «*En esos días, danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo*».

• La acción de Dios en Lc 1,52 corresponde a la del Hijo del hombre en 1Hen 46,4-5: «*Este Hijo del hombre que has visto levantará a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus asientos (...). Echará a los reyes de sus tronos y reinos...*».

• La calificación de dinero injusto en Lc. 16,9 se parece a 1Hen 63,10: «*Entonces dirán (a los ángeles castigadores): Saciada está nuestra alma de bienes injustos, pero no nos libran de bajar al oneroso seol*».

• El clamor de los justos en Lc 18,7 guarda semejanza con 1Hen 47,1-2: «*En esos días se habrá elevado la plegaria de los justos y la sangre del justo desde la tierra ante el Señor de los espíritus... para que no sea inútil la plegaria de los justos... para que se les haga justicia y no haya de ser eterna su paciencia*».

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### 1. *Descripción del Hijo del Hombre*

«Pregunté a uno de los santos ángeles (...) acerca de aquel Hijo del hombre, quién era, de dónde venía y por qué iba con el "Principio de los días". Me respondió así: "Este es el Hijo de hombre, de quien era la justicia y la justicia moraba con él. El revelará todos los secretos de lo oculto, pues el Señor lo ha elegido (...) Este Hijo del hombre que has visto levantará a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus asientos, aflojará las bridas de los poderosos y destrozará los dientes de los pecadores...» (1 Hen 46,2-4) (AAT IV 71s.)

### 2. *Preexistencia del Hijo del Hombre*

«En aquel momento fue nombrado el Hijo del hombre ante el Señor de los espíritus, y su nombre ante el "Principio de los días". Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus. El servirá de báculo a los justos (...) él es la luz de los justos (...) Lo reveló a los santos y justos la sabiduría del Señor de los espíritus. Por eso fue elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad» (1Hen 48,2-6) (AAT IV,73).

### 3. *El juicio del Hijo del Hombre*

«En ese día se alzarán todos los reyes, poderosos y encumbrados y los

que poseen la tierra, y verán y sabrán que él se sienta en su trono glorioso y que en su presencia se hace justicia a los justos y que no hay palabra vana que ante él se diga. Les entrará dolor como a mujer que está de parto y le es difícil parir (...) Se mirarán unos a otros consternados, cabizbajos y sobrecogidos de dolor (...) Pero este Señor de los espíritus los urgirá a salir pronto de su presencia (...) Los justos y los elegidos serán salvos y ya no verán el rostro de los pecadores e inicuos. El Señor de los espíritus habitará en ellos; con ese Hijo del hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos» (1Hen 62,2-15) (AAT IV 85s).

4. *Resurrección y premio de los justos tras el juicio del Hijo del Hombre*

«En esos días, la tierra devolverá su depósito, el seol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe. Y él elegirá a los justos y a los santos de entre ellos, pues estará cerca el día en que éstos serán salvados. El Elegido en esos días se sentará en mi trono, y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca, pues el Señor de los espíritus se los ha dado y lo ha ensalzado. En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de júbilo, pues en esos días el Elegido se habrá alzado y la tierra se alegrará; los justos morarán en ella y los elegidos por ella irán y andarán». (1Hen 51,1-5) (AAT IV, 74).

5. *Henoc es nombrado Hijo del Hombre*

Tras narrar su asunción al cielo, sigue diciendo Henoc: «Y estas bendiciones qe salían de mi boca eran gratas ante el "Príncipio de los días". Y llegó éste con Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel, y miles y miríadas de ángeles sin número. Llegó a mí aquel ángel, me saludó y me dijo: "Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del 'Principio de los días' no te dejará"» (71,12-14) (AAT IV 95).

### c) *Sección III o Libro de Astronomía (LA) (1Hen 72-82): El orden divino en el cielo y en la tierra*

Recogiendo material muy antiguo –existen fragmentos en Qumrán del siglo III a.C. con material similar– el LA se orienta a mostrar el fundamento cósmico del calendario solar utilizado más tarde en Qumrán y defendido en el Libro de los Jubileos (cf. Jub 4,17). En la versión etiópica lleva como título *Libro del curso de las luminarias del cielo* (72,1)

*Argumento*. Henoc, guiado a través de los cielos por el ángel Uriel, ve el curso del sol, la luna y las estrellas, los doce vientos y sus puertas, y las cuatro cuartas partes de la tierra (72-79). Dios le pre-

dice el desorden de los astros y de la naturaleza, en correspondencia al desorden de las acciones humanas, y el castigo que les sobrevendrá de acuerdo con lo escrito en las tablas celestes, y con el libro donde están anotadas las acciones de los hombres hasta la eternidad (80-81). Todo ello lo escribe Henoc para su hijo Matusalén, detallándole los nombres de los que guían a los astros (los ángeles) y el cómputo del calendario solar: doce meses de 30 días más 4 días intercalados (82).

En la *composición* de LA parecen estar recogidas elucubraciones «científicas» de carácter astronómico de la época del destierro en Babilonia (Milik), que en esta sección de 1Hen se ponen al servicio de mostrar la soberanía, el orden y la justicia divina, así como la legitimidad de un calendario cultual.

En el *aspecto teológico* LA se distingue por presentar el universo como algo vivo, guiado por ángeles que, a su vez, realizan el orden establecido por Dios en la creación. Al mismo tiempo relaciona ese orden y el comportamiento humano: al final ángeles (astros) y hombres que lo quebranten serán castigados, tal como está predeterminado por Dios y consignado en las tablas celestes y en los libros.

En el *Nuevo Testamento* adquirirán especial importancia tres conceptos enraizados en la apocalíptica e ilustrados en LA:

– La idea de que todo está preestablecido por Dios, aducida en orden a dar razón de la muerte de Cristo como acontecimiento que supera los factores circunstanciales de la historia humana (cf. por ej. Hch 2,23; 4,28).

– La imagen de los misterios escritos en libros celestes, empleada para mostrar la soberanía de Cristo resucitado y su papel al final de los tiempos: sólo El es capaz de abrir los libros (cf. Ap 5,1-20).

– La representación del universo como regido por fuerzas angélicas, fieles o no a Dios, subyacente a la descripción de la dimensión cósmica de la victoria y la capitalidad de Cristo (cf. Flp 2,10; Col 1,16).

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### *1. Las tablas celestes*

«Me dijo (el ángel): Mira, Henoc, las tablas celestes y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestes, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de todas las acciones de los hombres y todos

los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad. Entonces bendije al gran Señor, al Rey de la gloria eterna, por haber haber hecho toda la obra del mundo, y alabé al Señor por su paciencia con los hijos de Adán» (1Hen 81,1-3) (AAT IV 106).

*2. Quebrantamiento del orden establecido*

«En aquellos días me dirigió la palabra Uriel y me dijo: Todo te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores los años serán cortos [...] todas las cosas de la tierra se transformarán y no aparecerán a su tiempo: la lluvia será negada [...]. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción...» (1Hen 80,1-6) (AAT IV,105s)

### *d) Sección IV o Libro de los Sueños (LS) (1Hen 83-90): La regeneración en el mundo futuro*

Esta parte se suele designar también como *Visiones de Henoc*. Procede del mismo contexto religioso que el libro de Daniel, y como éste (cf. Dn 11,40-12,3) resume la historia del mundo bajo simbolismo de animales hasta el tiempo de los Macabeos; de ahí salta a la era escatológica dando especial relieve a la figura del Mesías.

*Argumento*. Henoc revela a su hijo dos visiones que tuvo antes de casarse. En la primera (83-84) ve cómo la tierra es tragada por el abismo (alusión al diluvio y al juicio final por el pecado de los ángeles); Henoc ruega a Dios que guarde a su posteridad sobre la tierra (83,10). En la segunda (85-90) ve a Adán y a los patriarcas representados con toros blancos, a Caín y sus descendientes con toros negros; los hijos de Jacob con doce ovejas perseguidas por los lobos. En la última etapa el dueño de las ovejas las entregó a setenta malos pastores (reyes extranjeros a partir de la época del destierro), encargando a otro de darle cuenta de las ovejas a las que hacían perecer. Las ovejas se volvieron ciegas y ofrecieron sacrificios impuros; pero cuando hubieron pasado 23 de los 35 últimos pastores –reyes de la época helenística– a las ovejas blancas les nacieron corderos (los judíos fieles, quizá los asideos) que fueron abandonados a los ataques de las bestias salvajes. A algunos de ellos les salieron cuernos (alusión a la revuelta de los Macabeos) y a las ovejas se les abrieron los ojos. Un gran cuerno le nació a una de las ovejas (Judas Macabeo) y los cuervos (las tropas griegas) intentaron vencerla aliándose con las ovejas ciegas (90,9-15). Porque los pastores habían hecho perecer a demasiadas ovejas interviene el dueño de ellas

(90,18), y éstas luchan con las espadas que reciben; se construyó un trono para el dueño de las ovejas y fueron condenados y arrojados al abismo de fuego, primero los astros caídos sobre la tierra (los ángeles rebeldes), luego los setenta pastores (los reyes paganos opresores de Israel), y, finalmente, las ovejas que habían seguido ciegas (90,20-27). El dueño de las ovejas trae «una casa nueva» (un nuevo Templo) donde fueron convocadas todas las ovejas y transformadas en toros blancos, siendo el primero de ellos un órix (o un cordero para algunos intérpretes) con grandes cuernos, motivo de alegría para los demás y para el dueño de las ovejas (90,38).

Henoc, a quien los ángeles le habían hecho ascender cogido de la mano del cordero, fue sentado entre las ovejas antes de comenzar el juicio (90,31), y da testimonio con lágrimas de alegría de que todo se cumplirá (90,41-42).

La *redacción* de LS recoge la misma historia de la caída de los ángeles narrada en LV, integrándola bajo simbolismo animal en la historia del mundo. Recoge asimismo imágenes bíblicas en torno a los reyes como pastores, los ángeles como guías de los pueblos (cf. por ejemplo Dt 32,8), y el número setenta de Jr 25,11-12, para mostrar cómo Dios castiga a su pueblo que, si bien es pecador, se encuentra al mismo tiempo desamparado ante los excesos de sus dominadores. A diferencia de Daniel, el LS invita a una actitud activa en la lucha armada contra los seléucidas. En 90,13-15 parece aludir al combate de Betsur narrado en 1 Mac 4,28-35 y 2 Mac 11,1-12, que tuvo lugar a principios del 164. Los fragmentos de Qumrán muestran que pronto formó parte de un corpus henóquico.

En el *aspecto teológico* la atención de LS se centra:

a) En que los males del pueblo son debidos a sus pecados, al «extravío de las ovejas» (89,51).

b) En que la intervención escatológica divina –cuyo signo anticipado es el diluvio– estará motivada por diversos factores: la reacción religiosa y moral de los judíos fieles; la intercesión del ángel (o pastor, al parecer Miguel por analogía con Dn 12,1, y al que se llama «aquel hombre») que presenta a Dios los sufrimientos de los justos; y el exceso en el castigo por parte de los otros pueblos. Esta intervención se representa como la llegada del mismo Dios que reinará desde una nueva Jerusalén descendida del cielo (cf. por ejemplo Is 54,11-12) tras la derrota de los enemigos de Israel por parte de los justos. En ese reino tendrán parte los judíos que han permanecido fieles así como los gentiles que se han convertido y

que servirán a los israelitas (90,33); también participarán –se sobreentiende que por la resurrección– los judíos que han dado la vida por su fe.

c) En la figura del Mesías representado con el toro blanco que aparece al final (90,7ss), pero éste entra en escena sólo tras haberse establecido el reino de Dios. Sin embargo su aparición es como el verdadero signo de la nueva era: en él se reproduce la figura de Adán (un toro blanco), y todos los participantes del Reino adquieren la figura del Mesías convirtiéndose en toros blancos; esa nueva era significa la vuelta a la situación en que fue creado el hombre.

Cuestión discutida es el significado de la expresión «*nägär*, un animal grande» con la que designa la transformación ulterior del Mesías. La traducción del término etiópico *nägär* es incierta: De por sí significa «palabra», pero en realidad puede provenir o de la traducción al etíope del término griego (*réma*) –que a su vez presentaría ya una traducción incorrecta del arameo *re'em* (búfalo)–, o de una mala lectura del arameo *tale'* (cordero) por *millâ* (palabra). En este caso ofrecería la misma representación que TestXII, aunque se alza la dificultad de que un cordero no es un animal grande.

Con *relación al NT* el LS anticipa la idea de la relevancia del Mesías en el futuro Reino de Dios: La presencia del Mesías es la señal clara de que el Reino ha sido instaurado; el Mesías aparece como un nuevo Adán y a su semejanza se transforman quienes pertenecen al Reino (90,37-39), en el que también tendrán parte los gentiles (90,33). Sin embargo, son notables las diferencias en cuanto a la función del Mesías en el advenimiento del Reino –en los Evangelios llega con la presencia misma de Jesús (cf. Mt 12,28)–, y en cuanto a la progresiva transformación de los creyentes a imagen de Cristo (cf. Rm 8,29). Por otro lado la representación de la Jerusalén futura en LS difiere de la que ofrece Ap 21.

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### 1. *Resumen de la historia y desenlace escatológico*

«Después vi otro sueño (...). He aquí que salía un toro de la tierra, el cual era blanco, y tras él una ternera, y con ella salieron dos becerros, uno de los cuales era negro y el otro rojo. El becerro negro corneó al rojo y lo persiguió por la tierra, y no pude ver más a aquel becerro rojo» (1Hen 85,1-4) (...). «El otro engendró un jabalí negro y una oveja blanca, aquel engendró muchos cerdos, y la oveja engendró doce corderos» [sigue la historia del pueblo hasta los Macabeos. Luego describe el reino mesiánico ...]

(89,12). «Vi que se llegó a ellos el dueño de las ovejas y tomó en su mano la vara de su cólera y golpeó la tierra que se abrió (...). Vi que se dio a las ovejas una gran espada, y salieron las ovejas contra todas las bestias salvajes a matarlas, y todas las bestias y aves del cielo huyeron ante ellas (...)» (90,18-19). «Vi que trajo el dueño de las ovejas una casa nueva, más grande y alta que la primera y la puso en el lugar de la que había sido recogida (...). Todos los que habían perecido y habían sido dispersados, todas las bestias del campo y todas las aves del cielo se reunieron en esa casa. El dueño de las ovejas se alegró muchísimo, pues todos eran buenos y habían vuelto a su casa (...). Vi que nacía un toro blanco, de grandes cuernos, y cómo todas las bestias del campo y aves del cielo lo temían y le suplicaban en todo momento. Vi que se transmutaban las especies y se convertían todas en toros blancos, y el primero era entre ellos un órix [¿cordero?] con grandes cuernos negros en la cabeza, y el dueño de las ovejas se alegró por él y por todos los toros. Y yo me dormí entre ellos, me desperté y vi todo». (90,29-39) (AAT IV,111-112).

2. *Juicio y castigo de los pecadores*

«Primero fue el juicio de los astros: fueron juzgados, resultaron culpables y marcharon al lugar de condena. Los echaron en un lugar profundo, lleno de fuego llameante y de columnas incandescentes. Y los setenta pastores fueron juzgados, resultaron culpables y fueron arrojados también al abismo de fuego. Vi en aquel momento que se abría un abismo como el anterior, en medio de la tierra, lleno de fuego. Trajeron a las ovejas ciegas y fueron todas juzgadas. Resultaron culpables, fueron arrojadas a aquella sima de fuego y comenzaron a arder. Y esa sima estaba a la derecha de la casa. Entonces vi a las ovejas arder y sus huesos quemarse» (1Hen 90,24-27) (AAT IV, 122).

### *e) Sección V o Libro de las Exhortaciones de Henoc (ExHen) (1Hen 91-107): Preparación para el juicio*

En esta sección se han unido materiales de distintas épocas, cuyo orden, alterado en la versión etiópica, se puede reconstruir en parte gracias a un fragmento arameo de Qumrán. De especial consideración son: un apocalipsis, conocido como *Apocalipsis de las Semanas* (ApSem), anterior seguramente a las victorias de los Macabeos; una serie de oráculos, al estilo de los de los profetas, al parecer dirigidos contra los asmoneos a finales del siglo II a.C.; y algunos elementos de un Libro de Noé.

*Argumento*. Henoc exhorta a sus hijos anunciándoles la cercanía del juicio (91,1-11), e introduce para ilustrarlo la parte final de un apocalipsis, el ApSem (91,12-19). El discurso recomienza con la

mención de un libro (*«epístola»* en un fragmento griego) que trata una vez más del destino final del hombre (92,12-19), y recoge la primera parte del mismo apocalipsis (93). En éste se presenta la historia del mundo y de Israel dividida en siete semanas –la primera, en la que nace Henoc y en la que aún existía la justicia; la séptima en la que serán elegidos los justos– en las que la maldad va creciendo en la tierra y en el pueblo de Israel (93,1-14). En las tres últimas semanas se desarrollan los tiempos escatológicos: la victoria a espada de los justos sobre los pecadores y la construcción del templo y adquisición de casas por parte de los justos en la octava semana; la revelación del bien a los paganos y el juicio sobre ellos según sus obras en la novena, y, finalmente, en la séptima parte de la décima, el juicio de los ángeles rebeldes y la renovación del cielo, con lo que da comienzo el mundo futuro con la presencia del bien y la justicia, y ausencia de todo mal, durante semanas sin fin (91,16-17). Tras el apocalipsis siguen nuevas exhortaciones del patriarca con lamentos (ayes) sobre los ricos –quizás alude a los reyes asmoneos (94-99)–, y la reafirmación en forma de disputa de la existencia del juicio seguido del castigo de los pecadores o el premio de los justos a los que acompañarán eternamente Dios y su Hijo el Mesías (100-104).

Se introduce a continuación –puede venir sugerida por la idea del juicio– la *historia del nacimiento de Noé*: éste, al nacer, se parecía a los ángeles del cielo, por lo que su padre, Lámec, sospechando que no sea hijo suyo, consulta a Matusalén quien a su vez consulta a Henoc. Henoc, que ha visto las tablas celestes, predice a Lámec el castigo del diluvio, la salvación de Noé y su descendencia, y la iniquidad que sobrevendrá después en la tierra hasta que llegue una generación justa; confirma además la paternidad de Lámec sobre Noé (106-107).

A modo de conclusión se habla de otro libro escrito por Henoc sobre el castigo de los pecadores y premio de los justos (108).

La *redacción* de esta parte de 1Hen aparece muy compleja. El autor final es distinto del de las anteriores dado el acento que pone en la responsabilidad de cada hombre en el pecado como causa del mal en el mundo, quizá corrigiendo lo que se afirmaba en LV, y dado también el escaso relieve que tiene el Mesías. ApSem coincide con ideas y expresiones de CD 1, especialmente en llamar a los fieles «plantas de justicia» (93,10 arameo), por lo que se piensa un origen en medios afines. Que en Jub 4,17-19 se aluda al testimonio de Henoc recogiendo las mismas ideas que en las Exhortaciones lleva a algunos a adelantar la composición de éstas –o una parte de ellas–

a comienzos del siglo II. La sección V podría tener respecto al conjunto de 1Hen una función similar a la de Dt respecto al Pentateuco.

Los *rasgos teológicos* de ExHen no son uniformes: mientras en las Exhortaciones propiamente dichas no se habla de los acontecimientos últimos al final de la historia, ni se menciona un reino terrestre, en ApSem, en cambio, de época más antigua se centra la atención en el futuro reino terreno, como en LS. Esta diversidad confirma, aún dentro de 1Hen, que «el reino de Dios a medida que avanza el tiempo va concibiéndose más espiritualmente» (Díez Macho AAT I, 378). Por otra parte en ApSem, a diferencia de las secciones I, II y IV, no aparece ningún mediador humano: el aspecto central del reino futuro es la presencia y el triunfo de la justicia de Dios que habita en el templo.

*En el NT* encuentran eco términos e ideas de la sección V de 1Hen. El lenguaje de Jesús sobre los ricos y los premios y castigos tras la muerte coincide en buena parte con el empleado en la parte de las ExHen propiamente dicha. Prueba de ello pueden ser las siguientes referencias evangélicas comparadas con pasajes de ExHen: a) El fuego como castigo de los condenados en Mt 13,42 y en 1Hen 98,3: «*Por ello no hay enseñanza y sabiduría, y por ello perecerán junto con sus propiedades, con toda su gloria y honor. En oprobio, muerte y gran miseria será arrojado su espíritu al horno de fuego*». b) Los tronos celestes como recompensa de los bienaventurados en Mt 19,28 y en 1Hen 108,12: «*Situaré en una luz brillante a los que amaron mi santo nombre, y los pondré uno a uno en su trono de gloria*». c) La actitud del rico en la parábola de Lc 12,15-21 y la descrita de los pecadores en 1Hen 97,8-10: «*¡Ay de vosotros, que adquirís plata y oro injustamente, y decís: Hemos adquirido riqueza, tenemos propiedades y hemos conseguido lo que quisimos, (...) pues no os quedará riqueza, sino que pronto se os arrebatará...*»; pecadores y ricos vienen a identificarse. d) La comprensión del lugar de recompensa y castigo en la parábola de Lc 16,19-31 y en 1Hen 103,5.7-8: «*¡Ay de vosotros pecadores, cuando morís en vuestro pecado, y dicen vuestros iguales: Bienaventurados los pecadores, han visto (cumplidos) todos sus días...! Sabed que al seol bajarán sus almas (...) a gran tormento entrará vuestra alma, y grave castigo tendrá por toda la eternidad ¡Ay de vosotros, pues no tendréis paz!*».

En ApSem encontramos narrado asimismo el juicio definitivo de los ángeles rebeldes (cf. 1Hen 91,16-17) , mecionado ya en el *LV*, y recordado en 2 Pe 2,4 cuando dice que «Dios no perdonó a los án-

geles que pecaron... los precipitó guardándolos para el juicio». Por otro lado este mismo apocalipsis de 1Hen se adelanta a 2 Pe 3,13 (cf. Ap 21,1) en la representación de un nuevo cielo –no de nueva tierra–.

## BIBLIOGRAFIA

Como ediciones críticas se pueden ver: para el texto etiópico la de M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2 vol., Oxford 1978; para los fragmentos arameos J. T. Milik, *The Books of Henoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1978; para los griegos M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden 1970. Traducción castellana del texto etiópico y de los fragmentos griegos por F. Corriente - A. Piñero en AAT IV,11-143. Sobre los fragmentos de 1Hen encontrados en Qumrán y la reconstrucción del libro de Noé, cf. F. García Martínez «4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé» en *Salmanticensis* 28 (1981) 195-232. Sobre el uso que Jesús hace de la tercera persona cuando habla del Hijo del hombre, cf. A. Díez Macho «La cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera» en *Scripta Theologica* 14 (1982) 189-201); J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, 230.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Apocalipsis de las semanas*

«Yo Henoc, os hablaré y sobre ellos os haré saber, hijos míos, según lo que se me mostró en visión celestial y supe de palabra de los santos ángeles, y comprendí por las tablas celestiales. Comenzó, pues, Henoc a hablar de los libros y dijo: Yo nací el séptimo, en la primera semana, cuando el juicio y la justicia aún duraban. Tras mí surgirá, en la segunda semana, una gran maldad y brotará la mentira; habrá un primer final y entonces se salvará un hombre [siguen las semanas describiendo la historia de Israel] (...). Luego, en la séptima semana, surgirá una generación malvada cuyos actos serán muchos, todos ellos malignos. Al concluir serán elegidos los justos escogidos de la planta eterna y justa, los cuales recibirán sabiduría septuplicada sobre toda su creación. (...)» (1Hen 93,2-4.9-10). «Después habrá otra semana justa, la octava, a la que se dará una espada para ejecutar una recta sentencia contra los violentos y en la que los pecadores serán entregados en manos de los justos. Al concluir, adquirirán casas por su justicia. Luego, en la semana novena, se revelará el justo juicio a todo el mundo, y todas las acciones de los impíos desaparecerán de sobre toda la tierra, y el mundo será asignado a eterna ruina, pues todos los hombres mirarán hacia caminos de rectitud. Luego, en la décima semana, en la séptima parte, será el gran juicio eterno, en el que tomará (Dios) venganza de todos los vigilantes. El primer cielo saldrá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo, y to-

das las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más. Después habrá muchas semanas innumerables, eternas en bondad y justicia, y ya no se mencionará el pecado por toda la eternidad» (91,12-17) (AAT IV, 125-127).

2. *Nacimiento de Noé*

Palabras de Lámec a Matusalén: «He tenido un hijo extraño, que no es como los hombres, sino que se parece a los hijos de los ángeles del cielo, pues su naturaleza es otra, no como la nuestra: sus ojos son como rayos de sol, y su rostro, luminoso. Me parece que no es mío, sino de los ángeles, y temo que tenga lugar algún portento en sus días sobre la tierra. Aquí estoy, padre, para pedirte que vayas a Henoc, nuestro padre, y oigas de él la verdad, ya que él habita con los ángeles» (1Hen 106,5-7) (AAT IV, 140).

### 3. *Henoc Eslavo (2 Hen):* Los misterios de los siete cielos

Su título en algunos manuscritos es *Libro de los (santos) secretos de Henoc*. Sólo se conserva en eslavo en manuscritos de los siglos XV y XVI que presentan dos recensiones diferentes; la más larga ya fue publicada en 1880 por A. Popov. En ambas recensiones se encuentran expresiones parecidas a las del NT; sin embargo la mayoría de los autores consideran que la obra es de origen judío escrita en el siglo I d.C., antes de la destrucción del templo. En ella se presentan con más orden que en 1Hen, e introduciendo aspectos nuevos, las visiones del patriarca cuando es llevado por los siete cielos tras despedirse de sus hijos.

*Argumento*. Henoc va contemplando sucesivamente los ángeles que rigen las estrellas, la nieve y la escarcha (3), los ángeles condenados por desobecer al Señor (4), el paraíso y el infierno (5), las moradas y recorrido del sol y la luna (6), los *grigori* (transcripción del griego *egrégoroi*) o vigilantes, cabecillas de los ángeles que ha visto condenados en el segundo cielo, y que aquí –al contrario que en 1Hen– escuchan a Henoc y se salvan (7), los ángeles y arcángeles gloriosos (8), y, por último, en el séptimo cielo, la faz del Señor (9-12). Allí Henoc escribe al dictado del arcángel Vrevoil trescientos sesenta y seis libros (10,9), y Dios le revela el misterio de la creación (11). A su vuelta a la tierra, Henoc reúne a sus hijos, les narra su vida, les entrega los libros y les exhorta a la paciencia. Luego los ángeles le llevan definitivamente a la presencia del Señor en el séptimo cielo (18-19).

Sigue la narración de cómo Dios constituye sacerdote a Matusalén y le anuncia el diluvio en castigo por los pecados de los hom-

bres, comunicándole al mismo tiempo la preservación de Noé y su descendencia «*hasta la segunda catástrofe*» (22.19). Matusalén antes de morir transmite el sacerdocio a Nir, hermano menor de Noé (22,25). A Nir le nace milagrosamente –sin concurso del padre– un hijo, Melquisedec, (23,2) que es guardado por el ángel Miguel en el paraíso, para ser el continuador de la línea sacerdotal después del diluvio (23,36-37). La obra términa narrando con brevedad el diluvio (24).

El *origen* de 2Hen es discutido. Los parecidos con el NT, por ej. la secuencia de ocho bienaventuranzas seguidas de las correspondientes maldiciones (cf. 13,35-45; 90-102) y la salvación de los vigilantes ha llevado a algunos autores a considerarlo obra de un judeocristiano (A. Vaillant) o del cristianismo bizantino (Milik). La forma actual de ambas recensiones eslavas –se discute asimismo cuál tenga prioridad– delata un original griego de los siglos V-VI. Los argumentos principales para considerarlo obra judía del siglo I son: a) la presencia de expresiones típicas hebreas y de las prescripciones para los sacrificios de animales puros (cf. 2,15ss); b) el precepto de visitar el templo tres veces al día (cf. 13,88); c) que Orígenes (De Principiis I,3.2) alude a un libro de Henoc que describía la creación, rasgo que únicamente se encuentra en las versiones eslavas.

Los rasgos más notables de *interés teológico* en 2Hen son: a) la salvación de los *grígori* a los que se califica de cabecillas de los ángeles rebeldes o apóstatas (es posible, por analogía con los fenómenos atmosféricos, que estos últimos representen a los pecadores); b) el papel de la Sabiduría en la creación del hombre y de todas las cosas (11,57.82); c) la interpretación clara de la serpiente del paraíso como el diablo (11,75); d) la esperanza en una segunda venida de Dios (cf. Sab 3,7.18), en la que sacará a los muertos del polvo (11,78; 13,34); e) el relieve dado a Melquisedec como cabeza de una nueva línea sacerdotal creada directamente por Dios. No aparece en cambio la idea del Mesías.

*En el NT* se encuentran temas análogos a algunos de 2Hen aunque con una orientación diferente: a) la relevancia dada a Melquisedec en la carta a los Hebreos (cf. Hb 7) en orden a mostrar que en Cristo comienza un nuevo sacerdocio; b) la utilización del motivo de la concepción sin concurso de varón (notar que en 2Hen la madre no es virgen) para expresar el comienzo de una nueva humanidad (cf. Lc 1,26-38), un nuevo pueblo de Dios (Mt 1,1-25) o una nueva raza sacerdotal (2Hen 23). El modo cómo estos temas se utilizan en 2Hen puede mostrar la originalidad y el significado que tienen en el NT.

En cuanto a la actitud ética que pide 2 Hen se puede sospechar que tiene en alguna medida influjos cristianos, ya que presenta estrechos parecidos con el Nuevo Testamento. Hay semejanzas en la forma y en el contenido: las bienaventurazas van seguidas de imprecaciones (13,90-103; cf. Lc 6,20-26); exhorta a no devolver las afrentas y ayudar al necesitado (13,81-86); exige buena disposición interior junto a las acciones externas (15,28); y formula la regla de oro en sentido positivo («*Lo que un hombre pide a Dios para sí eso ha de hacer él mismo a toda alma viviente*» 25,20). Es difícil determinar hasta qué punto refleja una moral judía del siglo I d.C.

## BIBLIOGRAFIA

Como edición crítica reciente cf. A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, París 1952. Traducción castellana de A. de Santos Otero, en AAT IV, 147-202. Sobre la analogía con el NT en el tema de la concepción milagrosa, cf. G. Aranda «Concepción virginal de Jesús y apocalíptica. A propósito de un fragmento copto sobre Henoc» en D. Muñoz Leon (Ed.) *Salvación en la Palabra. Targum - Derash - Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid 1986, 543-552.

## SELECCION DE TEXTOS

### *1. Conversión de los vigilantes*

«Entonces me cogieron aquellos dos varones y me llevaron en volandas al quinto cielo, donde vi una cantidad innumerable de guerreros llamados grigori. Su aspecto era como de hombres, si bien su estatura era mayor que la de los grandes gigantes; su faz era triste y el silencio de sus labios era perpetuo. Y no había nadie que sirviera en el quinto cielo. Entonces dije a los varones que me acompañaban: "¿Por qué están tan tristes y tienen sus rostros compungidos (...)?". Me respondieron: "Estos son los grigori que apostataron del Señor –doscientas miríadas en total– juntamente con su caudillo Satanael (...) Desde el trono del Señor descendieron a la tierra (...). Y por esta razón el Señor los condenó en un gran juicio, mientras que ellos lloran a sus hermanos y esperan su confusión el día grande del Señor. Entonces dije a los grígori: "Yo he visto a vuestros hermanos (...) he rogado también por ellos, pero Dios los ha condenado (...) ¿Por qué os contentáis con estar esperando a vuestros hermanos (...)? Estableced vuestros servicios y servid ante la faz del Señor para no enojar al Señor vuestro Dios hasta el fin". Ellos escucharon mi amonestación y se alinearon en cuatro formaciones en el cielo (...) y los grígori cantaron al unísono y su voz subió hasta la faz del Señor» (2Hen 7, 1-13) (AAT IV, 169s.).

### *2. Nacimiento de Melquisedec*

«He aquí que la mujer de Nir –por nombre Sopanima– era estéril y no

pudo nunca parirle un hijo a Nir. Pero, encontrándose Sopanima ya en edad avanzada, concibió el día de la muerte en su seno, sin que Nir hubiera dormido con ella ni la hubiera tocado desde el día en que el Señor le había encomendado su ministerio ante el pueblo. Cuando Sopanima cayó en la cuenta de su embarazo, se llenó de vergüenza y rubor y se mantuvo escondida todo el tiempo hasta el parto, sin que nadie lo notara» (...) «Se quedaron estupefactos Noé y Nir, presa de un gran temor, pues el niño –que daba la sensación de tener tres años– tenía un cuerpo perfecto y hablaba por su propia boca, bendiciendo al Señor. Noé y Nir le contemplaron atentamente (y observaron) que había un sello sacerdotal sobre su pecho y que tenía un aspecto glorioso. Y exclamaron: "He aquí que el Señor renueva la sangre sacerdotal después de nosotros según su beneplácito". Se dieron prisa Noé y Nir y lavaron al niño, poniéndole las vestiduras sacerdotales, ofreciéndole el pan santo –que él comió– y dándole por nombre Melquisedec». (2Hen 23,1-26) (AAT IV 198s.).

### 4. *Libro hebreo de Henoc (3Hen): La contemplación de la Merkabah*

Se ha conservado en hebreo y no pertenece propiamente a los Apócrifos del Antiguo Testamento, sino a la corriente mística judía que comenzó a desarrollarse en las comunidades rabínicas y dio como fruto a partir de los siglos IV-V una abundante literatura esotérica, atribuida pseudepigráficamente a grandes rabinos, y llamada de los *Hekalot* o «palacios divinos» a los que accedían los místicos. Pero puesto que en 3Hen se recogen de algún modo las tradiciones apocalípticas en torno a Henoc, se suele incluir en las colecciones de Apócrifos del Antiguo Testamento.

Bajo el título de *Sefer Hekalot* (*Libro de los palacios*) narra la ascensión de R. Yismael al séptimo palacio del séptimo cielo, donde el ángel Metratón, identificado como Henoc, cuenta hasta tres relatos distintos de su asunción al cielo (4-16), entre los que introduce una breve narración de la asunción de Moisés (15B). El resto de la obra (17-40) contiene disertaciones del ángel Metratón sobre los ángeles, el juicio divino, el trisagio clestial, la *merkabah*, el valor místico de las letras, los nombres de Dios, la cortina del trono divino en la que se refleja lo pasado, lo presente y lo futuro, las constelaciones y planetas, los espíritus, y la transmisión de los secretos a Moisés.

En 3Hen no tiene relieve la revelación del futuro, sino la contemplación del mundo divino, que se realiza a través de la *merkabah* o los ángeles, subrayándose de esta forma la trascendencia de

Dios. Sobresale la figura del ángel Metratón (Henoc), al que se llega a llamar «el Yahvé menor» (12,5), como mediador de la revelación. De gran interés es la luz que aporta esta obra para comprender el paso de las ideas apocalípticas, tal como se desarrollaron en torno a la figura de Henoc, y el misticismo esotérico judío como la cábala.

3Hen muestra el contraste entre los caminos seguidos por la mística judía y cristiana: aquella buscó mediaciones angélicas (Henoc) y escritas, y mantuvo un carácter esotérico; ésta se centró en la mediación única de Jesucristo y evitó el aspecto secreto.

Traducción castellana de María Angeles Navarro en AAT IV 203-291.

### 5. *Apócrifo copto de Henoc*

Nueve fragmentos de papiro escritos en copto sahídico testimonian la existencia en el Egipto cristiano de una obra sobre Henoc que probablemente fue compuesta en el siglo V. En ella se recogen tradiciones que no aparecen en las obras ya vistas, tales como: la referencia a la hermana de Henoc –al parecer la Sibila–; la formación por parte de Dios de un hombre al modo de Adán para que habite la tierra tras el diluvio y dé un descendiente a Henoc; la asunción a los cielos de Elías y Tabita junto a Henoc; la función de Henoc de escribir en un libro los pecados de los hombres para el juicio y la del Hijo de Dios, Miguel y los ángeles como intercesores en el momento del juicio haciendo inclinar la balanza hacia el lado de las buenas obras. Estos fragmentos reflejan cómo tradiciones sobre Henoc se integraron en una obra cristiana siguiendo un desarrollo propio.

La traducción castellana de estos fragmentos por G. Aranda Pérez en AAT IV, 327-340.

### 6. *Henoc en la literatura gnóstica*

La relevancia de la figura de Henoc como mediador de la revelación de misterios es recogida también en la literatura gnóstica. Concretamente en una obra egipcia de carácter tardío, *Pistis Sophia*, se dice que Jesús habla a sus discípulos de dos libros, los *Libros de Jehú*, que Henoc escribió en el paraíso mientras el mismo Jesús le mostraba los árboles del conocimiento y de la vida (cf. sobre este tema AAT IV, 337).

SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Leyendo los textos seleccionados, observar las diversas representaciones del premio de los justos en la era escatológica. Comparar con Mt 12,18-25.

2. Observar lo que se afirma sobre el Hijo del hombre en Dn 7,9-27; después en los textos seleccionados; y después en Mc 13,24-27 y par.; Mt 25,31-46; Hch 7,56; Jn 5,26-29. Señalar parecidos y diferencias.

3. Leer la narración simbólica de la historia en 1 Hen 85,1-90,39 (AAT IV, 111-123) e intentar con ayuda del comentario identificar los personajes. Algo parecido se puede hacer identificando los períodos de la historia en la narración de ApSem (AAT IV, 125-127).

4. Leer textos seleccionados, fijándose cómo representa cada uno de ellos la condena de los vigilantes. Comparar con 2 Pe 1,4; Judas 6.

## III. REVELACIONES DIVINAS A PATRIARCAS Y PROFETAS

Las desgracias y dificultades que iba a atravesar el pueblo de Israel no sólo habían sido reveladas a Henoc con anterioridad al diluvio, primer castigo divino en la historia de la humanidad; sino que Dios también las había hecho conocer a otras grandes figuras del pasado, especialmente relacionadas con el origen, formación e historia del pueblo. Tal mentalidad se refleja en una serie de obras que, en este sentido, pueden ser consideradas apocalípticas, aunque pertenezcan a distintos «géneros literarios». La redacción final de algunas de ellas hay que situarla bien entrada la era cristiana; pero por recoger elementos de la tradición judía anterior, y atribuir las supuestas revelaciones a personajes del AT, son incluidas entre los apócrifos veterotestamentarios.

Atendiendo en lo posible a la época de composición –o a la antigüedad del antepasado– escuchamos primero la voz del *Testamento de Moisés* en la que el mediador de la alianza ilumina la situación del pueblo sometido al poder de Roma a comienzos del siglo I d.C., y proyecta a la esfera celeste el futuro de Israel. La causa de la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70 d.C. la ve el autor de *Apocalipis de Abrahán* en la vuelta a la idolatría, análoga a la que vivían los antepasados del patriarca. Del mismo modo que Dios rescató a éste de aquella situación, rescatará a Israel y lo asentará definitivamente victorioso en la tierra santa. La voz de *Apocalipsis de Elías*, con la promesa de que el Anticristo será vencido por los justos resucitados, puede dar esperanza tanto a los judíos fieles del si-

glo I a.C. retirados al desierto para cumplir la Ley y perseguidos por un rey impío –antimesías– como a judíos y cristianos que sufren tribulaciones en Egipto en el siglo III d.C. En otra onda resuena el mensaje de *Apocalipsis de Adán* que, en el siglo III d.C. proclama, de parte de quien perdió la gloria y el conocimiento de su verdadero ser en el origen (Adán), que «otra generación», la procedente de Set (los gnósticos), guarda aquel conocimiento y recuperará al final aquella misma gloria cuando venga por tercera vez como hombre el Salvador-Iluminador del conocimiento.

### *1. Testamento de Moisés (TestMo):* Reino de Dios sin Mesías

Al publicar en 1861 esta obra, contenida en un único manuscrito latino, A. Cerian le dio el título de «*Asunción de Moisés*»; pero le cuadra mejor el de «Testamento de Moisés», ya que contiene una reelaboración de Dt 31-34 donde se narra el anuncio de la muerte del gran legislador (Dt 31,1.14; TestMois 1,15) y las palabras que pronunció antes de morir (Dt 31,7-33; TestMois 1,16-10). El texto refleja la situación en Palestina tras la muerte de Herodes el Grande, cuando fueron crucificados un buen número de judíos rebeldes a Roma.

*Argumento*. Moisés comunica a Josué la historia futura de Israel siguiendo el esquema pecado - castigo - conversión - salvación, y le anuncia lo que acontecerá en los ultimos tiempos. Presenta primero el destierro, motivado por los pecados de Judá, y la vuelta, debida a la conversión de los israelitas y a la oración de un mediador (quizá Daniel) (cps. 2-4). Después describe los pecados de los sacerdotes, jefes del pueblo, y la llegada de un rey impío de estirpe no sacerdotal (alusión a Herodes el Grande) que los juzgará como merecen. A los hijos de este rey los vencerá otro rey venido de occidente (5-6). Se dará entonces una búsqueda hipócrita de pureza ritual, y «por segunda vez» sobrevendrá el castigo mediante un rey de reyes que les obligará a blasfemar y crucificará a quienes confiesen la circuncisión. Entonces habrá una reacción en favor del cumplimiento de la Ley, iniciada por un hombre de la tribu de Leví, Taxo (7-9). Inmediatamente después llegará el reino de Dios.

El relato continúa con la muerte y entierro de Moisés, cuya sepultura abarca todo el mundo (11); y se interrumpe al reiniciar de nuevo la narración de cómo Moisés consuela a Josué (12).

TestMo *fue compuesto en hebreo o arameo*, traducido al griego y desde el griego al latín. Son varias las cuestiones abiertas sobre su *composición*:

– Si esta obra es la que citan Dídimo de Alejandría y Orígenes como *Asunción de Moisés*, y en la que, según éstos, se narraba la muerte de Moisés y su asunción al cielo tras disputarse su cuerpo Miguel y Satanás (tradición que ha quedado recogida en Nuevo Testamento, cf. Judas 9). En tal caso se puede suponer que el final de la obra se ha perdido.

– Si TestMo fue compuesto en tiempos de Antíoco Epífanes reflejando en la figura de Taxo y sus hijos a los Macabeos, o si más bien fue redactada en el siglo I. d.C., tras incendiar Varo los edificios que rodeaban el templo, tomando como motivo literario los sucesos de la persecución seléucida. En el primer caso sería un ejemplo de cómo se actualiza un apocalipsis anterior introduciendo en él una situación posterior; en el segundo mostraría cómo se utiliza a modo de tópico lo sucedido en tiempos de Antíoco IV para hablar de las señales del fin.

– Si el autor, al condenar los pecados de hipocresía que parecen señalar a los fariseos, era un esenio de tendencia quietista que se refugia en la oración esperando que Dios instaure su reino, o más bien se trata de algún miembro de un grupo fariseo que denuncia a otros fariseos.

Desde el punto de vista *teológico*, TestMo resalta varios aspectos que guardan relación con las cuestiones planteadas por la apocalíptica:

– Considera a Satán (Zabulus) como el último responsable del mal, aunque a lo largo de la obras los males del pueblo se atribuyen de forma inmediata a su pecado, especialmente al de los sacerdotes.

– Se contempla a Moisés presente en los planes eternos de Dios como mediador de la Alianza fijada en libros escritos (cf. 1,14.16-17); su misión alcanza a toda la historia y a todo el mundo; su muerte se sitúa en el centro de la historia (cf. 1,2), y su tumba es el mundo (cf. 11,8).

– El reino de Dios se proyecta al mundo celeste: Israel será exaltado a las estrellas y desde las alturas contemplará a sus enemigos en la tierra convertida de nuevo en caos (19,9). Antes Miguel (el Mensajero, cf. Dn 12) ejercerá la venganza sobre los enemigos de Israel.

No aparece la idea de un Mesías ni de un reino sobre la tierra, ni de un juicio individual. La figura de Taxo, representando la existencia pasiva frente a los opresores, aparece en contraste con la de Matatías comprometido en la lucha armada. El significado del

nombre de Taxo es discutido: podría ser traducción griega del hebreo *meḥoqeq*, «legislador». Su acción representa la preparación del advenimiento del reinado de Dios mediante el fiel cumplimiento de la Ley y el martirio si fuese preciso.

TestMo tiene *especial relieve para la comprensión del NT*, y sobre todo de los Evangelios, ya que por su época de composición refleja el contexto cultural y religioso en el que se desenvolvió la actividad y predicación de Jesús. Dos aspectos destacan al compararlo con los sinópticos:

– La mención de varios grupos religiosos (cf. 5,2) y las críticas que hace de algunos de ellos (cf. 7,3-6) similares a las que se encuentran en Lc 20,46-47.

– La utilización de los acontecimientos de la época de Antíoco como recurso apocalíptico para describir lo que sucederá al final de los tiempos (cf 8,1; 10,4-6), de manera semejante a como sucede en los Evangelios sinópticos (cf. Mc 13,19-25 y par.; Lc 19,11).

Otros parecidos entre TestMo y el NT (cf. 2 Pe 2,3 y TestMo 7,6; 2 Pe 3,13 y TestMo 7,4.8; Hch 7,38 y TestMo 3,12; Hch 7,43 y TestMo 3,13) muestran que no se puede afirmar una dependencia literaria, pero que sí reflejan el mismo transfondo cultural y religioso. La coincidencia temática y de orden entre Hch 7,36 y TestMo 3,11, («*¿Acaso no es esto lo que en sus profecías nos atestiguaba entonces Moisés, que tanto sufrió en Egipto, en el mar Rojo y en el desierto durante cuarenta años?*») puede indicar cómo se transmitían de forma fija ciertos enunciados.

## BIBLIOGRAFIA

Como edición crítica reciente J. Tromp, *The Assumption of Moses: A critical Edition with Commentary*, Nueva York 1992, Traducción castellana de L. Vegas Montaner en AAT V, 215-275. Sobre las relaciones de TestMo con el Targum, cf. A. Rodríguez Carmona, «La muerte de Moisés según el Targum Dt 34,5», en D. Muñoz (ed), *Salvación en la Palabra: Targum-Derash-Berith. Homenaje al profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid 1985, 503-514.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Los gobernantes de Israel*

«Entonces se alzarán contra ellos reyes poderosos que serán llamados sacerdotes del Dios Altísimo, pero realmente practicarán la impiedad desde el santuario santo. Y les sucederá un rey insolente que no será del lina-

je de los sacerdotes, hombre audaz y descarado que los juzgará como se merecen. (...) Durante treinta y cuatro años los sojuzgará como los habían sojuzgado los egipcios (...) Y engendrará hijos que al sucederle dominarán por espacios de tiempo más breves. A sus regiones llegarán cohortes y un poderoso rey de occidente que los someterá, los llevará cautivos y una parte de su templo a fuego quemará. A algunos crucificará en torno a su colonia» (TestMo 6,1-9) (AAT 263s).

### 2. *Reacción de Taxo y llegada del Reino de Dios*

**9** «Entonces, en aquel día, habrá un hombre de la tribu de Leví, cuyo nombre será Taxo, quien teniendo siete hijos, les dirá exhortándoles: "Mirad, hijos míos, he aquí que ha sobrevenido al pueblo una segunda venganza (...) Esto haremos: ayunemos durante tres días y al cuarto entremos en una cueva que hay en el campo y muramos antes que transgredir los mandamientos del Señor de los señores. Pues si hacemos esto y morimos, nuestra sangre será vengada ante el Señor. **10** Entonces se manifestará su reino (de Dios) sobre toda la creación, entonces el diablo (Zabulus) tendrá su fin y la tristeza se alejará con él. Entonces será investido el Enviado (Miguel), que en lo más alto se encuentra establecido, y al punto los vengará de sus enemigos. Pues se levantará el Celeste de su trono real y saldrá de su santa morada inflamado de cólera en favor de sus hijos. Temblará la tierra, hasta sus confines será sacudida (...) El sol no dará luz y en tinieblas se tornarán los cuernos de la luna, se romperán y se convertirá toda en sangre (...) Pues el Altísimo Dios eterno se alzará solo, aparecerá para tomar venganza de las naciones y destruirá todos sus ídolos. Entonces tú, Israel, serás feliz, montarás sobre cuello y alas de águila (...) Te exaltará Dios y te establecerá en el cielo de las estrellas, en el lugar de su morada. Contemplarás desde lo alto y verás a tus enemigos sobre la tierra; al reconocerlos, te alegrarás y, dándole gracias, confesarás su nombre» (TestMo 9,1.6-10,10) (AAT V, 267-270).

### 3. *Moisés, la Alianza y la Ley*

«Pues (Dios) creó el universo por amor a su pueblo, pero no quiso revelar desde el comienzo del mundo tal propósito de la creación, para que en ella los gentiles se vean rebatidos y rastreramente se refuten entre sí con disputas. En consecuencia trazó su plan y paró mientes en mí, que desde el comienzo del mundo fui preparado para ser mediador de su alianza (...) Tú, sin embargo –sigue diciendo Moisés dirigiéndose a Josué–, recibe esta escritura para que sepas cómo conservar los libros que voy a transmitirte, libros que ordenarás, ungirás con aceite de cedro y pondrás dentro de las vasijas de arcilla en el lugar que El hizo desde el comienzo de la creación del mundo, para que se invoque su nombre hasta el día del arrepentimiento, al tiempo de la visita con que el Señor los visitará a la consumación del final de los días» (TestMo 1,12-18) (AAT V,258).

*4. Hipocresía de los dirigentes religiosos*

«Entonces reinarán sobre ellos hombres malsanos e impíos, aparentando ser justos. Estos serán hombres falsos, contentos de sí mismos, hipócritas en todos sus asuntos y amantes de banquetes a cualquier hora del día (...). Devoradores de los bienes de los pobres, que dicen obrar así por una justicia (...) Y aunque sus manos y sus mentes se ocupen de cosas impuras, su boca será grandilocuente, llegando a decir: "No me toques, no sea que me manches..."» (TestMo 7,3-10) (AAT V, 264).

## 2. *Apocalipsis de Abrahán (ApAbr): La idolatría de Israel*

Se ha conservado únicamente en manuscritos eslavos, los más antiguos del siglo XIV, que delatan un original griego. Fue traducida al alemán en 1897 por N. Bonwetsch, y sólo recientemente publicada. ApAbr refleja la situación de los judíos tras la caída de Jerusalén en el 70 d.C., el mismo contexto que subyace en 2Bar, 3Bar y 4Esd. A diferencia de éstos, que contienen diálogos con Dios o visiones desde la tierra, ApAbr narra viajes celestes, como 1Hen.

*Argumento*. Abrahán se convierte al verdadero Dios (1-8; cf. Gn 15,1ss y 12,1ss) al darse cuenta de la debilidad de los ídolos que fabricaba Teraj, e invoca al Dios Creador. Este le manda salir de la casa de su padre (cf. Gn 12,1) que es destruida por un fuego celeste apenas sale Abrahán. A continuación (9-16) Dios ordena a Abrahán ofrecer un sacrificio en el monte santo, y, ante el desmayo del patriarca por esta orden, le envía al arcángel Yaoel (cuyo nombre equivale a Dios: Yahvé y El) que le acompaña hasta el monte Horeb, y le instruye sobre el sacrificio. Allí son inmoladas la ternera, la cabra y el carnero; pero no la tórtola y la paloma, sobre cuyas alas volarán después Abrahán y el ángel al séptimo cielo. El demonio Azazel (cf. 1Hen 6-16), representado en el ave de presa (cf. Gn 15,11), intenta disuadir a Abrahán de ofrecer el sacrificio; pero Yaoel ordena al demonio alejarse y enseña a Abrahán las palabras para exorcizarlo. Tras el sacrificio, viene la narración de un viaje de Abrahán, acompañado de Yaoel, hasta el séptimo cielo, donde contempla el trono divino (cf. Ez 1). Desde allí el patriarca ve los cielos inferiores (en el quinto están las estrellas a las que se parecerá su descendencia) y la historia de la humanidad: un gran cuadro con los gentiles a la izquierda e Israel a la derecha de Dios (cps. 17-31). Al ver la caída de Adán y Eva que inducidos por Azazel comen de la vid (23; cf. 3Bar 4,8-17), Abrahán pregunta por qué desea el mal el corazón del hombre. Pero no obtiene respuesta; en cambio Dios le revela su ira contra los gentiles, y le hace ver el crimen de Caín y los

pecados de los hombres (adulterio, robo, pasiones) con sus correspondientes castigos (24; cf. TestAbr 10). Luego Abrahán contempla el altar y el templo, y dentro de éste un ídolo al que son ofrecidos incluso sacrificios de niños (cf. 2 Re 21,4-7). ¿Cómo puede ser esto?, pregunta. Se le responde que es lo que hacía Teraj (25-26). Abrahán ve entonces el cuadro de los últimos tiempos. Los gentiles asaltan Jerusalén por cuatro entradas, la destruyen y queman el templo (27). Es el castigo, permitido por Dios, a causa de las abominaciones antes vistas. ¿Hasta cuándo? –vuelve a preguntar Abrahán–. Hasta que se cumpla la «cuarta entrada» (en Gn 15,16 la «cuarta generación») que durará cien años, siendo cada hora como otros cien años (28,3). Entonces, tras pasar doce horas, vendrá uno al que adorarán parte de los gentiles, parte de los judíos y el mismo Azazel; después llegará, por medio de los judíos fieles, el juicio divino sobre los gentiles y los impíos (29). Estos sufrirán diez plagas, mientras que los fieles se vengarán de ellos y ofrecerán sacrificios justos en el siglo de justicia (29). Vuelto Abrahán a la tierra, Dios le anuncia que tras las diez plagas hará sonar la trompeta y enviará a su Elegido que congregará a los judíos oprimidos por los gentiles, y a éstos los castigará con el fuego eterno (31).

Se piensa que *la redacción original* fue en hebreo por los semitismos que presenta; y que la primera parte (la conversión de Abrahán), pudo circular independientemente del resto, por encontrarse sola en varios manuscritos, recogiendo la leyenda de Teraj fabricante de ídolos presente en Jub 11,16-12,31, y la tradición de que escapó del fuego (Ur) de los caldeos (Jub 12,12-14; AntBib 6; GenRabbá 18,13; PRE 26,1; etc.) Nada parece tener que ver con otra del mismo título, de carácter gnóstico, sólo conocida por citas de san Epifanio y algún otro escritor antiguo.

La respuesta *teológica* de ApAbr a la angustiosa pregunta de por qué Dios ha abandonado a su pueblo en manos de los gentiles, es similar a la de otros apocalipsis: por el pecado del pueblo. Pero ApAbr ve tal pecado en el culto idolátrico en el templo. En cuanto al futuro de Israel anuncia la victoria sobre los gentiles y la congregación en el cielo mientras los impíos son castigados en el fuego eterno. Otros rasgos peculiares de ApAbr son:

a) Resaltar la relación de Israel con Abrahán, poniendo de relieve la diferencia radical entre Israel y los gentiles: éstos en conjunto pertenecen a Azazel, los israelitas no puesto que son descendientes de Abrahán. Aunque aparece un cierto dualismo a nivel celeste (Azazel y Yaoel), reflejado también a nivel histórico (Israel y

los gentiles), admite que hay naciones buenas e israelitas infieles. De hecho, al caer en la idolatría, los israelitas han vuelto a la situación en que se encontraba Teraj, por lo que el autor de ApAbr invita a una conversión semejante a la del patriarca.

b) Representar la instauración de los últimos tiempos en dos etapas: una con el predominio de los judíos fieles que se vengarán de sus enemigos, los gentiles, e iniciarán un nuevo culto; otra, con la venida del Elegido de Dios (el Mesías, aunque no se le de este nombre) al que adorarán los gentiles, los judíos e incluso Azazel.

c) Describir el trono de Dios y el carro divino, la *Merkabah*, anticipándose a la contemplación mística que desarrolló más tarde el judaísmo (cf. 3Hen). El canto con el que Abrahan participa de la liturgia celeste al llegar al septimo cielo es un punto culminante en la obra.

La *coincidencia más clara de este apócrifo con el NT* es la presencia en ambos de la tradición, elaborada en forma midrásica en la segunda parte de ApAbr, de que Abrahán vió el final de los tiempos y el día del Mesías. Una tradición recogida asimismo en 4Esd 3,14-15, y en Jn 8. Existen por otra parte parecidos a nivel expresivo, como el de 2 Pe 3,8 y ApAbr 28,3 al hablar de la duración del tiempo para Dios. El pasaje más importante sobre el Mesías en ApAbr (29,3-8) es oscuro y parece reflejar influencias cristianas.

## BIBLIOGRAFIA

Como edición crítica del texto eslavo y noticia de manuscritos, cf. E. Turdeanu, «L'Apocalypse d'Abraham en Slave» en *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 3 (1975) 153-180. Con traducción francesa, cf. B. Philonenko-Sayar - M. Philonenko, *L'Apocalypse d"Abraham, Introduction, texte slave, traduction et notes*, (Semitica XXXI) París 1981. Traducción inglesa en Charlesworth (I, 681-706); francesa en Philonenko (1691-1730).

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Contra la idolatría*

Razonamiento de Abrahán ante Teraj: «Y yo digo: "El fuego es más venerable que los ídolos, porque él domina lo indomable y se ríe de lo que es destruido fácilmente por su llamas. Pero a éste tampoco le llamaré dios, porque a él le domina el agua. Más digna de veneración sería el agua, porque triunfa sobre fuego y fecunda la tierra. Pero tampoco a las aguas las llamaría dios porque al filtrarse bajo la tierra se someten a ésta. Más digna

de veneración es la tierra porque vence a la naturaleza y al volumen del agua: Pero tampoco la llamaría dios porque la seca el sol y está destinada a ser trabajada por el hombre. Mejor que la tierra yo diría que es digno de veneración el sol, porque con sus rayos ilumina el mundo y los espacios. Pero tampoco a éste lo pondría entre los dioses porque llega la noche y su curso es ocultado por las nubes. Tampoco llamaría dios a la luna y las estrellas, porque también ellas en sus estaciones pierden la luz. Escucha, padre mío Teraj, voy a buscar ante ti al Dios que ha creado todas las cosas y no dioses inventados por nosotros...» (ApAbr 7,1-6).

#### 2. *Dios habla a Abraham*

Tras la visión del altar Dios dice a Abrahán: «Escucha Abrahán, el templo, el altar y la belleza que has visto, es mi idea del sacerdocio del nombre de mi gloria. En el templo se celebrarán toda oración de los hombres, la llegada de los reyes y de los profetas, el sacrificio que yo mandaré que se me ofrezca entre mi pueblo que saldrá de tu raza. Pero el ídolo que has visto es mi cólera suscitada por el pueblo salido de ti, que vendrá a mí. El hombre que has visto preparado para sacrificar es el que me irrita. El sacrificio es la muerte de aquellos que son mis testigos en el juicio final desde la creación» (ApAbr 25,4-8).

#### 3. *Descripción del Mesías*

«Miré y vi un hombre que salía del lado izquierdo, de entre los paganos. Hombres, mujeres y niños, una muchedumbre numerosa, vinieron del lado de los paganos, y lo adoraron. Seguí mirando y vinieron aquellos que estaban al lado derecho: unos se reían de aquel hombre, otros lo golpeaban, otros lo adoraban. Vi que estos le adoraban. Azazel corrió y lo adoró, y besándole el rostro se puso tras él. Dije: "Eterno todopoderoso, quién es este hombre objeto de burlas, golpeado y adorado por los paganos y por Azazel?". Me respondió: "Escucha Abrahán; este hombre (...) es el pueblo que librará de los paganos al pueblo que saldrá de ti, en los últimos días, a la hora duodécima del siglo perverso" ...» (ApAbr 29,3-8).

### 3. *Apocalipsis de Elías (ApEl):* La aparición del anticristo

Esta obra, identificada y publicada por G. Steindorff en 1899, se ha transmitido en copto, aunque fue compuesta en griego, lengua en la que ha sobrevivido un pequeño fragmento de papiro. A pesar del título, el autor receptor de las revelaciones, designado «hijo de hombre» en 1, 1, queda anónimo, y Elías es uno de los protagonistas que interviene antes de la venida del Mesías. La redacción final de ApEl tiene cuño cristiano y refleja de forma imprecisa acontecimientos acaecidos en Egipto en el siglo III d.C.; pero al mismo tiem-

po parece recoger una obra judía del siglo I a.C. que refleja la persecución de un grupo de justos por parte de un rey judío, el anticristo (quizás Hircano II).

*Descripción*. En ApEl se distinguen claramente tres partes. La primera parece ser claramente cristiana; en la segunda puede aludir a acontecimientos del siglo I a.C. junto a otros del III d.C.; en la tercera une ideas apocalípticas judías con referencias a datos neotestamentarios. Así corre el argumento de ApEl. En *la primera parte* (cap 1) presenta una larga exhortación a recordar la misericordia de Dios que ha salvado a su pueblo por medio de su Hijo, y a recomendar el ayuno. En *la segunda* (cap. 2) describe en tono profético, como preludio del fin, las tribulaciones que asolarán a Egipto. En realidad alude a hechos pasados: Un rey del norte oprimirá a Egipto, pero será vencido por otro llegado del oeste que restablecerá la paz (¿César? ¿Augusto?), y que luego, astutamente, se volverá contra Egipto. Luego entran en escena tres reyes persas que sacarán a los judíos de Egipto llevándolos a Jerusalén, lucharán contra cuatro reyes asirios llenando el país de sangre, y matarán al rey de la «ciudad del sol» (¿alusión a las revueltas en oriente durante la segunda mitad del siglo III d.C. a la muerte del emperador Valeriano?). Finalmente los tres reyes persas restablecerán la paz; Egipto será restaurado y habrá prosperidad incluso para los muertos (oráculo escatológico). La *tercera parte* (cap. 3) trata de la venida de Mesías. El año cuarto de aquel rey (¿César?) aparecerá el hijo de la iniquidad en el templo presentándose como el Cristo, realizará los mismos prodigios que el Cristo, excepto resucitar muertos, y se le podrá reconocer por sus rasgos físicos. Contra el anticristo lucha primero la virgen Tabita (¿reflejo de Hch 9,36?), a la que él dará muerte, chupándole la sangre, pero después ella resucitará. Luego luchan Elías y Henoc bajados del cielo, a los que también da muerte dejando sus cadáveres tres días y medio en la plaza; pero éstos resucitarán después, y volverán a increparle anunciándole su derrota. Más tarde luchan setenta justos, a los que el anticristo mandará quemar, por lo que muchas gentes se darán cuenta de que él es anticristo. Entonces el Cristo enviará a sus ángeles que rescatarán a los marcados con el sello: Gabriel y Uriel los conducirán a la tierra santa donde comerán del árbol de la vida. Tras una serie de cataclismos de la naturaleza Dios realizará el juicio y consumirá con fuego a los pecadores y a los demonios. Elías y Henoc volverán, revestidos esta vez de carne espiritual, y darán muerte al anticristo. Entonces vendrá el Cristo que reinará con los santos y los ángeles mil años en la tierra renovada.

En la *redacción de ApEl* se combinan elementos de un apocalipsis judío del siglo I a.C. (J. M. Rosenstiehl ve en Tabita un símbolo de la comunidad de Qumrán), con acontecimientos del siglo III d.C., y quizá con un oráculo egipcio sobre la prosperidad definitiva en aquel país (el «oráculo del alfarero»). El conjunto presenta el contenido típico de los apocalipsis: La exhortación a la fidelidad en el presente (cap. 1), describiendo como *profecía ex eventu* tribulaciones pasadas y actuales (cap. 2) y ofreciendo la revelación sobre el tiempo final (cap. 3). A pesar de los retoques cristianos se mantiene la esperanza de un reinado terreno del Mesías propia de otros apocalipsis judíos. El manuscrito más antiguo que se conoce está en un dialecto copto, el achmímico, y es de la primera mitad del siglo IV. Algo posteriores son el fragmento de papiro griego y tres manuscritos en copto sahídico que han hecho posible la reconstrucción completa de la obra.

En *perspectiva teológica* ApEl se caracteriza por la la presentación que hace del enemigo final (el anticristo) como un personaje historico que aparecerá antes de la venida del Mesías y tendrá poderes sobrehumanos. Recoge la tradición veterotestamentaria de la venida de Elías antes de llegada del día del Señor (cf. Ml 3,22). Por otra parte subraya que la muerte de los mártires a manos del anticristo contribuye de una forma u otra a la salvación del pueblo, y promete su resurrección. La función del Mesías, que está en el cielo, es enviar a los ángeles para salvar a los justos, y luego, tras el juicio de Dios y la muerte del anticristo, venir a reinar a la tierra durante mil años. Merece señalarse también la importancia que da al ayuno en el cap. 1, diciendo que fue instituido por Dios para que el justo se mantenga en el camino recto.

ApEl presenta *numerosas semejanzas con el NT*, y, en muchos casos, puede depender de éste. A veces, sin embargo, ApEl refleja tradiciones judías probablemente anteriores a la redacción del NT, orientadas de forma distinta a como lo hace éste. Así cabe destacar la función de Elías y Henoc en ApEl 3 y la de los dos testigos en Ap 11,1-13: en ambos casos luchan con el anticristo (o la bestia), mueren a manos de éste y luego resucitan. En Ap sin embargo, la personalidad de los testigos queda oculta –¿quizá Pedro y Pablo?– y no son ellos quienes dan muerte a la bestia, sino Cristo (cf. Ap 19,19-21). Asimismo, la presentación que hacen los Evangelios de Juan Bautista como Elías (cf. Mt 17,1-13) responde al mismo transfondo que subyace en ApEl (cf. Ml 3,23). La idea de que el anticristo es una persona histórica es común a ApEl y al NT (cf. 2 Ts 2,4; Ap 13,1-

8). ApEl serviría a los lectores cristianos como exhortación al ayuno y estímulo para mantener viva la esperanza en la segunda venida de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

La edición crítica del texto copto sahídico más completo en A. Pietersma - S. Turner Comstock - W. Atridge, *The Apocalypse of Elijah on P. Chester Beatty 2018*, (Texts and Translations 19, Pseudepigrapha Series 9), Michigan 1981). La traducción francesa puede verse en J.-M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Elie. Introduction, traduction et notes* (Textes and Studies pour servir a l'histoire du Judaisme intertestamentaire I), París 1972, y en la edición de apócrifos de Philonenko (1799-1824); la inglesa en Charlesworth (I, 721-754). Sobre la determinación de tradiciones judías, cf. G. Aranda Pérez, «Tradiciones apocalípticas judías en Apocalipsis copto de Elías» en N. Fernández Marcos - J. Trebolle Barrea - J. Fernández Vallina (Eds.), *Simposio Biblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 663-680.

Además de este Apocalipsis se han conservado otras obras atribuidas también al profeta Elías, compuestas en época medieval en hebreo rabínico:

1) La llamada comunmente *Apocalipsis hebreo de Elías*, que presenta la revelación del arcángel Miguel, el «gran príncipe», al profeta en el monte Carmelo sobre el fin del mundo y los signos de la venida del Anticristo. Editada por M. Buttenwieser, *Die hebräiche Elias-Apokalipse*, Leipzig 1897.

2) Otros escritos que responden al título *Obra de Elías*, y que ofrecen las instrucciones del profeta a rabí Anán (siglo III d.C.) sobre la importancia de la Ley para que Israel obtenga la redención en los días del Mesías y en el mundo futuro (cf. H. L. Strack - G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia 1989, 448-450).

También hay vestigios de la circulación en época patrística de obras o tradiciones en torno a las revelaciones de Elías:

1) Un manuscrito latino del siglo VII, *Epistula Titi discipuli Pauli*, donde se recoge una visión de Elías sobre la gehenna.

2) Orígenes y el Ambrosiaster atribuyen a un «Apocalipsis de Elías» la frase que 1 Co 2, 9 cita como «Escritura» que, al no encontrarse en el AT ni en los escritos conocidos atribuidos a Elías, da pie a pensar que existió algun otro escrito hoy perdido. Todos estos datos muestran la significación de Elías en la literatura de «revelación».

## *1. Descripción del Anticristo*

«He aquí pues, sus señales, que os las voy a decir para que le reconozcáis: Es un Péleq pequeño, joven y de piernas delgadas, con un mechón de cabello blanco en la parte delantera de su cabeza; es calvo, sus cejas llegan

hasta sus orejas y hay una costra de lepra en sus manos. Se transformará delante de quienes le miran: se convertirá en un niño o en un anciano; podrá adoptar todas las figuras, pero no se podrán cambiar los rasgos de su cabeza. En esto reconoceréis que es el hijo de la iniquidad» (ApEl 3,12-15).

[Péleq designa a la dinastía asmonea; los rasgos apuntan a Hircano II.]

2. *Elías y Henoc*

«Después de esto (de que el Cristo envíe sus ángeles para salvar a los justos) descenderán Elías y Henoc, se desprenderán de la carne mundana y tomarán su carne espiritual. Perseguirán al hijo de la iniquidad y lo matarán sin que pueda hablar. Aquel día será aniquilado delante de ellos como el hielo que es deshecho por el fuego (...). Le dirán: "Se te ha pasado tu tiempo, ahora serás destruido con todos los que creen en ti". Serán arrojados a la profundidad del abismo y se cerrará sobre ellos» (ApEl 3,91-96).

### 4. *Apocalipsis de Daniel (ApDan)*

Es otro ejemplo, junto a ApEl, de cómo algunas representaciones apocalípticas fueron recogidas de la tradición anterior y unidas a acontecimientos muy posteriores. ApDan no ofrece sin embargo tanto interés como ApEl. Compuesto en griego en el siglo IX describe en primer lugar las guerras entre Bizancio y el islam, y pasa luego a describir una visión del fin del mundo destacando la figura del Anticristo. Esta obra es valorada porque recoge tradiciones judías similares a las de los libros 3 y 5 de OrSib, y a las de 2Bar y 4Esd. Traducción inglesa en Charlesworth (I, 755-770).

### 5. *Fragmentos de obras perdidas*

Existen fragmentos que atestiguan la existencia de otras obras de contenido apocalíptico similar a las anteriores en los primeros siglos de la era cristiana, pero cuyo texto no se ha conservado:

1) *Apocalipsis de Sofonías* (ApSof): En el mismo manuscrito copto achmímico que contiene ApEl se encuentran dos hojas de un «Apocalipsis de Sofonías», publicadas también por Steindorf en 1899. En ellas se narra parte de las visiones de ese profeta, en las que, guiado por el ángel del Señor, contempla la tierra entera y el lugar donde moran los justos. No se sabe si corresponde a la obra citada por Clemente de Alejandría (*Stromata* 5,11.22.2) en la que se contaba la asunción del profeta al quinto cielo donde contempla a los ángeles cantando himnos. Un fragmento de papiro del siglo V en copto sahídico contiene el relato de que Sofonías contempla el castigo de un alma y hace predicciones similares a las de ApEl aunque

identifica al rey venido del oeste con el hijo de la impiedad. Traducción inglesa de los fragmentos en Charlesworth (I, 497-516).

2) *Apócrifo de Ezequiel* (ApcEz): Esta obra sólo se conoce por las citas de los santos Padres: San Epifanio (*Adversus haereses* 64,70,6-17) le atribuye la parábola del ciego y el paralítico que uniendo sus capacidades destruyen el jardín del rey porque no les ha invitado a la boda de su hijo. Así el cuerpo y el alma van al juicio por lo que han hecho juntos. San Clemente Romano (*Ad Romanos* 8,3) cita este apócrifo como invitación a Israel para que se convierta, pues siempre encontrará la misericordia de Dios. Otros Padres recogen de esa obra algunos proverbios como «Tal como te encuentre te juzgaré, dice el Señor» y «La vaca que ha parido y no ha parido» que Gregorio de Nisa (*Adversus judaeos* III) y otros lo atribuyen a la concepción virginal de María. Puesto que Josefo (*Antiquitates* 10,79) afirma que Ezequiel escribió dos libros, se considera el ApcEz de origen judío, quizá del siglo I d.C. Puede verse la edición en Charlesworth (I, 487-496).

### 6. *Apocalipsis de Adán (ApAd): Una explicación divergente*

De carácter muy distinto a las obras que acabamos de ver es ApAd, encontrado entre los textos gnósticos de Nag Hammadi descubiertos en 1945 (Codex V, 2). Narra la revelación que Adán, antes de morir, hizo a Set, contándole cómo perdió su estado originario y anunciándole cómo se va a desarrollar la historia de la humanidad hasta que venga el salvador. Todo ello desde perspectivas radicalmente gnósticas. Adán y Eva perdieron la gloria que poseían en el origen cuando eran un solo ser, porque Sakla, el Dios Creador, por envidia hacia ellos, los dividió en dos. Recoge la doctrina gnóstica de que el Dios del Antiguo Testamento, el Demiurgo, es una potencia perversa y negativa; y considera a Set, procedente de «otra raza», (la del Set celeste según interpretación gnóstica de Gn 4,25 ), y a sus descendientes como los verdaderos gnósticos que guardaron el conocimiento de su origen. Sakla intenta destruirlos primero con el diluvio y después en Sodoma con el fuego; pero el Iluminador (el Set celeste) envía a sus ángeles y los salva. Finalmente, el Iluminador viene por tercera vez, como hombre, y Sakla, el Demiurgo, castiga la carne de ese hombre, sin saber que la gloria del Iluminador ha pasado a los que son suyos, los gnósticos. Las potencias al servicio del Creador, y los no gnósticos, invocan a ese hombre como salvador y se preguntan por su origen; pero en realidad lo desconocen

y están en el error. Finalmente éstos reconocerán avergonzados la gloria de los gnósticos semejante a la de Adán y Eva antes de ser «divididos». El salvador, el gran Set, se ha servido del hombre que apareció en la carne para traspasar su gloria definitivamente a los gnósticos.

Puesto que en la *redacción de ApAd* no aparecen expresamente conceptos cristianos, algunos autores consideran que se trata de un producto del judaísmo helenístico de carácter gnóstico que reelabora datos del AT como otros escritos gnósticos del grupo denominado «setiano», por el protagonismo de la figura de Set. Pero la descripción que hace ApAd de la tercera venida del Iluminador refleja en el transfondo una polémica con la Iglesia cristiana que confiesa a Jesucristo, Verbo encarnado y muerto en la cruz, como Salvador. En cualquier caso ApAd representa una interpretacion gnóstica –no judía ni cristiana– del AT, y es un testimonio de cómo la gnosis formó sus sistemas soteriológicos utilizando tradiciones veterotestamentarias; en este caso, las tradiciones de Set, del diluvio y de Sodoma y Gomorra. En este sentido se puede incluir, como hacen algunas de las ediciones recientes (por ej., Charlesworth) entre los apócrifos del AT, a pesar de su carácter tardío y claramente gnóstico.

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más reciente es la de F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam (NH V,5)* (Bibliotheque Copte de Nag Hammadi; Section: «Textes» 15, Quebec 1985). Una síntesis sencilla pero acertada sobre los textos de Nag Hammadi es la de R. Kutzmann - J.D. Dubois, *Nag-Hammadi. Evangelio según Tomás.Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*, Estella 1988. Sobre la posible relación de ApAd con el NT cf. G. Aranda Pérez, «Jn 1, 14 frente a *Apocalipsis de Adán*» (NHC V, 5) en G. Aranda - C. Basevi - J. Chapa (Eds.), *Biblia, exegesis y cultura. Homenaje al Prof. J. M. Casciaro*, Pamplona 1994, 363-383.

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Con la información de los textos de TestMo y Ap-Abr intentar determinar los pecados del pueblo que denuncian estos apócrifos. Comparar con Lc 20,24.

2 Exponer los rasgos de la figura del anticristo a partir de los textos aportados, y completar con 2 Tes 2,4; Ap 11, 1-3; 13,1-81-3. Ver en qué forma desarrollan la presentación de Antíoco IV que hace Dn 11,36-37.

3. Considerar los signos de la llegada del final de los tiempos contenidos en los textos aportados. Señalar coincidencias y semejanzas con los signos anunciados en los evangelios sinópticos.

## IV. LOS TESTIGOS DE LA RUINA: BARUC Y ESDRAS

La destrucción de Jerusalén y del templo por las tropas romanas en el año 70 d.C. suscitó en el judaísmo profundos interrogantes religiosos: ¿Dónde estaba el origen de tales males? ¿Qué quedaba de las promesas divinas? ¿Cuál era el futuro reservado al pueblo elegido? (sobre el contexto histórico cf. *IEB* 1,297-331). La respuesta se pone en boca de dos testigos de excepción en una situación similar: Baruc, secretario de Jeremías y testigo de la caída de Jerusalén en el 587 a.C., y Esdras protagonista de la restauración a la vuelta del destierro. Bajo el nombre de Baruc se redactan dos apocalipsis, uno conservado en siríaco y el otro en griego; bajo el nombre de Esdras, al que se adjudicarían varias obras, una conservada en latín también de carácter apocalíptico, 4 Esd. A la misma época pertenece ApAbr que veremos más adelante. Los autores de estos libros proyectan su mirada más allá de la situación política concreta y se plantean temas fundamentales sobre la condición pecadora del hombre y su destino final. También los escritos del NT, la mayor parte de ellos compuestos en esa época, abordan temas similares, aunque su centro de atención es otro: el Evangelio de Jesucristo y su fuerza salvadora.

### 1. *Apocalipsis siriaco de Baruc (2Bar):* Israel y los justos serán restablecidos

Se encuentra completo bajo el título *Libro de Baruc, hijo de Neria*, en un único manuscrito siríaco del AT, descubierto en 1866 por A. Ceriani. La obra original, escrita en hebreo, parece proceder, al igual que 4Esd, de círculos fariseos dada la devoción que muestra hacia la Ley y el estar dirigido al amplio sector del judaísmo de las sinagogas. Es reiterativa en la temática, pero se puede ver un hilo conductor a través de una serie de diálogos y visiones, que alternan con ayunos de siete días realizados por Baruc, y con instrucciones que éste dirige al pueblo. En los diálogos Baruc plantea al Señor en tono dramático las cuestiones que le suscita la ruina de Jerusalén; en las visiones, el Señor le muestra el final de la historia con la llegada del Mesías. Pero todo ello está presentado sin una estructuración clara y progresiva.

*Argumento*. Dios anuncia al profeta la toma e incendio de Jerusalén por los caldeos a causa de los pecados del pueblo, y le ordena abandonar la ciudad junto con Jeremías y otros justos, ya que por

sus buenas obras y oraciones la están protegiendo de la destrucción (1,1-2,2). Baruc plantea al Señor tres cuestiones: cuál será el futuro de Israel y, unido a ello, dónde queda el honor de Dios (3,4-6); cuál será el futuro del mundo y de la humanidad (3,7-8); y qué hay de la promesa hecha a Moisés (3,9). El Señor le responde que el castigo de Israel será transitorio, y que Dios no se olvida del mundo (4,1); que la Jerusalén actual sólo es una sombra de la que Dios reveló a los patriarcas y a Moisés, reservada en el paraíso para el futuro (4,2-7); y que las tropas enemigas actuarán al servicio de Dios (5,2-4). A continuación se narra la invasión de los caldeos y la destrucción del templo. En una visión Baruc contempla cómo los ángeles retiran los objetos sagrados y destruyen las murallas para que entren los enemigos (6-8).

Después de la destrucción de la ciudad Baruc recibe *tres revelaciones en el templo*, mientras Jeremías, por orden divina a través de Baruc, marcha a Babilonia con los desterrados. *La primera* sobre el juicio de las naciones (12), y el destino de los justos para quienes ha sido creado el mundo futuro (15,7-8). *La segunda* sobre cuándo llegará el final de los tiempos: ya está establecido, sólo falta que se complete el número de los que han de nacer; está cerca y Baruc será guardado hasta entonces (21-25). Habrá doce calamidades sobre la tierra de las que sólo se salvarán quienes habiten en Israel; comenzará a revelarse el Mesías, Behemot y Leviatán servirán de alimento, la tierra será muy fecunda, se dará de nuevo el maná, y, cuando se haya cumplido el tiempo y el Mesías vuelva con gloria, los justos resucitarán, mientras que las almas de los impíos desfallecerán (26-30). Tras esta revelación Baruc instruye al pueblo y le anuncia que Sión será reconstruida para siempre tras haber sido destruida dos veces (31-34). *La tercera* tiene como tema principal al Mesías. Se desarrolla en forma de visión en sueños con su correspondiente explicación: Baruc ve una selva entre montañas y frente a ella una viña en la que manaba una mansa fuente; las aguas de esta fuente llegaron hasta la selva, se convirtieron en olas poderosas y destruyeron todos los árboles, excepto un cedro, al que la viña increpa y luego condena al fuego, convirtiéndose ella misma en un campo de flores (35-37). La explicación aplica la visión, de manera forzada, a los cuatro reinos de Dn 7,2-8 y asemeja la viña y la fuente al Mesías, y el cedro al último rey al que el Mesías dará muerte. Luego éste reinará hasta que desaparezca la corrupción y «*se cumplan los tiempos anunciados*» (40,1-3). Tras la visión e instruir a su hijo Godolías y a siete ancianos del pueblo, se retira a Hebrón a

ayunar durante siete días (47). Baruc recibe *dos nuevas revelaciones en Hebrón* mientras ora por el pueblo. *En la primera* Dios le predice de nuevo las calamidades finales, y Baruc culpa a Adán y Eva de haber introducido el pecado y la muerte, y pregunta a Dios cómo será la resurrección de los cuerpos. Dios le responde que resucitarán como eran en vida, luego serán juzgados y después transformados en gloriosos u horripilantes (48); de ahí que lo importante no sea esperar la caída de los enemigos, sino preparar el alma para la recompensa futura (52). *En la segunda* (53-74) Baruc tiene una nueva visión en sueños, y luego, tras una reflexión y advertir a los pecadores que «*Adán no es responsable sino sólo para él; cada uno de nosotros somos para nosotros mismos Adán*» (54,19), la correspondiente explicación. Henoc ve una gran nube que sube del mar y descarga sucesivamente aguas negras y blancas doce veces: las primeras aguas negras representaban la transgresión de Adán y la caída de los ángeles; las primeras aguas blancas a Abrahán, y las siguientes, alternando con las negras, a Moisés, David y Salomón, Ezequías, Josías, la construcción de Sión y la Dedicación del Santuario (57-69). La última lluvia de aguas negras significa la confusión que llegará al final de los tiempos, de la que se librarán los que vivan en Israel (70-71). Entonces llegará el tiempo del Mesías –representado en la visión en un resplandor sobre la nube– que aniquilará a todas las naciones que hayan dominado a Israel, y dejará con vida a las que no han conocido al pueblo; se sentará en el trono de su reino y volverán los tiempos del paraíso: estas son las últimas aguas blancas (53-74).

Tras la explicación de la visión, Baruc reconoce la sabiduría de Dios, e instruye de nuevo al pueblo, presentándole la alternativa de recordar el castigo y volver al Dios, o continuar en la maldad y, en consecuencia, en el dolor presente (75-76). A petición del pueblo envía dos cartas, una, mediante mensajeros humanos, a los judíos de Babilonia; la otra, mediante un águila, a las nueve tribus y media que estaban al otro lado del Eufrates, en la que recoge en síntesis el mensaje del libro, y les ordena que la lean en todas sus asambleas (76-87).

Por la reiteración y desorden en los temas se piensa que *2Bar recoge diversas fuentes o tradiciones*, e incluso cabe sospechar que se han dado diversas redacciones sucesivas aunque no se pueden determinar con precisión. Los únicos datos seguros son que la carta del final (cap. 78-87) se transmitió también de forma independiente, como atestigua su presencia en numerosos códices siriacos de la

Biblia; y que fue traducida a esa lengua desde el griego, según afirma el mismo manuscrito siriaco de la Biblioteca Ambrosiana y se comprueba por un pequeño papiro de Oxirinco (POx 403). La lengua original, por los numerosos semitismos que aparecen en la redacción, se considera que fue el hebreo. En 1963 se identificaron en el British Museum dos textos de leccionarios siriacos con extractos de este apocalipsis, prueba de su uso litúrgico por parte de la Iglesia siriaca.

Algunos autores proponen adelantar el tiempo de composición de 2 Bar, al menos lo que pertenecería a una primera redacción. Se apoyan en que las alusiones a la destrucción de Jerusalén pueden referirse a la conquista de Pompeyo en el 63 a.C. (J. Hadot); o en que la obra originaria tendría rasgos esenios, que según Philonenko, se pueden detectar a partir de una cita latina de 2Bar 48, 33-36 recogida en los *Testimonia ad Quirinum* de Cipriano, y de un pasaje de *Paralipomenos de Jeremías* (7,8-12), paralelo a 2Bar 78,20-26. Pero ciertamente estos argumentos son muy débiles, y el medio redaccional que mejor le cuadra, por su parecido a 4Esd, son los medios fariseos tras los años 70 d.C. y antes de la segunda revuelta contra Roma de la que no hay vestigios en 2Bar.

Las *afirmaciones de carácter teológico* que guían la narración se podrían resumir en las siguientes:

a) La atribución de la muerte del hombre y de la desgracia que vive el pueblo al pecado de Adán repetido libremente por sus descendientes. En los apocalipsis anteriores el origen del mal se atribuía a los ángeles caídos; y en Sab 2,24 a la envidia del diablo.

b) La transitoriedad del castigo divino sobre Israel, con carácter de corrección y de estímulo para el cumplimiento de la Ley. Igualmente era transitoria –sombra de la prometida– la Jerusalén destruida: «*Yo he hecho desaparecer a Sión*, dice el Señor a Baruc, *para acelerar el tiempo de mi visita a este mundo*» (2Bar 20,2).

c) La diferenciación entre los pueblos gentiles que han oprimido a Israel, y los que no han tenido relación con él. Los primeros serán castigados definitivamente cuando aparezca el Mesías; los segundos participarán del triunfo de Israel a quien estarán sometidos.

d) El establecimiento por etapas del mundo futuro: tribulaciones, advenimiento del Mesías, fecundidad de la tierra y triunfo de Israel, resurrección de los muertos, juicio divino y transformación de los cuerpos.

e) El interés por la forma en que resucitarán los cuerpos, y la

afirmación de que será con el mismo cuerpo que en vida, para que los muertos sean reconocidos por los vivos (aunque quiza «muertos» y «vivos» signifiquen aquí «pecadores» y «justos»).

f) Importancia suprema del cumplimiento de la Ley como preparación del alma para el juicio final, y sentimiento de que la Ley es una ayuda de la que carecen los gentiles.

g) El relieve que adquiere la oración y las buenas obras de los justos como algo que se interpone entre el pecado generalizado y el castigo de Dios (cf. 2, 1ss).

Cuestiones que no quedan claras en 2Bar son:

a) Si al final de los días del Mesías (cf. especialmente 30,1) éste volverá glorioso del cielo a la tierra –así lo interpretan buen número de estudiosos, y en este sentido el texto reflejaría la esperanza en una «segunda venida» o «parusía»–, o si más bien retornará con gloria de la tierra al cielo, interpretación que parece más acorde con todo el conjunto, y que sugeriría la idea de una preexistencia celeste como en 1Hen 46,1-2 (cf. Díez Macho, AAT I, 381). En cualquier caso, al Mesías se le representa como un guerrero, y el Reino mesiánico como un tiempo limitado –similar al milenarismo–, al que sucederá la instauración del mundo futuro.

b) Si en 2Bar están recogidas dos representaciones diferentes acerca de la resurrección (una como resurrección corporal sin más, apropiada sobre todo a la idea de un Reino mesiánico en este mundo en el que también participarán los justos aunque ya hayan muerto, otra acorde más bien con la esperanza en un mundo futuro trascendente, en el que los justos son transfigurados y toda la creación renovada), o si quizá se trata más bien de una representación unitaria que se desarrolla en dos fases distintas (cf. Díez Macho, AAT I 382). Depende de si se ve una ruptura del texto entre 50,4 y 51,1, o se considere como un desarrollo progresivo. La redacción final apunta en este sentido.

c) El papel que juegan la Jerusalén celeste y el templo renovado en el mundo futuro. En la descripción de mundo nuevo de las visiones apocalípticas no aparecen ni Jerusalén ni el templo. Sin embargo en el conjunto de la obra debe suponerse su presencia al final (cf. 4,3-6). Quizá esa ausencia se deba a que la atención se centra sobre todo en el cumplimiento de la Ley.

*En los libros del NT* el centro de atención es radicalmente diferente del de 2Bar: Este quiere dar una respuesta al problema religioso planteado por la caída de Jerusalén y mostrar la validez de la Ley; aquellos quieren presentar a Jesucristo resucitado y su obra en la Iglesia y en la historia. Sin embargo, en ambos subyacen las esperanzas mesiánicas y escatológicas que predominaban en medios judíos al final del siglo I. En cuatro puntos aparecen las mismas o parecidas representaciones:

a) En la consideración de Adán como el responsable de que se introdujera el pecado y la muerte en el mundo, cf. Rom 5,12 y 2Bar 17,3; 54,19.

b) En el interés por la forma en que resucitarán los muertos –planteado directamente en 1 Co 15,35-38 y en 2Bar 50-51, y en la semejanza en la indeterminación de las respuestas.

c) En la representación del proceso que sigue el establecimiento del reino mesiánico, por etapas, tal como aparece en 2Bar y en Ap 19,11-21,8.

d) En la consideración del dominio y prepotencia de Roma como expresión de los males que preceden a los últimos tiempos (cf. Ap 13-17).

## BIBLIOGRAFIA

La editio princeps de 2Bar sigue siendo la de M. Ceriani, «Apocalypsis Baruch Syriace» en *Monumenta Sacra et Profana* 5,113-180. Biblioteca Ambrosiana, Milán 1871. Una edición más reciente de los cap. 1-77 es la de S. Dedering, *Vetus testamentum syriace juxta simplicem Syrorum versionem, IV/3. Apocalypsis Baruch - IV Ezrae*. Leiden 1973. Además de las traducciones en las colecciones de Apócrifos del AT (no está en AAT), existe la de P. Bogaert, *L'Apocalypse siriaque de Baruch. Introduction, traduction et commentaire I-II*, Sources chrétiennes 144-145. París 1969. Una selección de textos en castellano, traducción del francés en H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*, Estella 1981, 98-109. Sobre la época de composición se puede ver J. Hadot, «La Datation de l'Apocalypse syriaque de Baruch» *Semitica* 15 (1965) 79-95. Sobre las tradiciones que recoge, D. Muñoz León, «Tradiciones targúmicas en el Baruc siríaco (II Baruc)» en N. Fernández Marcos - J. Trebolle Barrera - J. Fernández Vallina, *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 523-552.

## SELECCION DE TEXTOS

### *1. Anuncio de la destrucción de Jerusalén*

Así habla Baruc cuando Dios le dice que abandone la ciudad. «Yo respondí y dije: "Hará falta pues que yo me haga culpable ante Sión de que tus enemigos vengan a este lugar, pisoteen tu santuario, lleven cautiva tu heredad, y se hagan señores de aquellos a quienes amas, volviendo al país de su ídolos y glorificándose ante ellos". Y el Señor me dijo: "Para mi nombre y mi gloria existe el siglo eterno; pero mi justicia reserva su derecho para el futuro. Verás con tus propios ojos que no son las tropas enemigas las que destruyan a Sión, ni las que incendien Jerusalén, sino que estarán al servicio del Juez a su tiempo. Tú vete y haz lo que te he dicho"» (2Bar 5,1-4).

2. *Tiempo final, venida del Mesías y resurrección*

«Entonces, cuando se cumpla lo que tiene que llegar (...) el Mesías comenzará a revelarse. Behemot se mostrará allí donde está, y Leviatán subirá del mar, los dos monstruos enormes que creé el quinto día de mi creación, y que he conservado hasta ese día para que sirvan de alimento a todos los que queden. También la tierra dará sus frutos, diez mil por uno (...). En ese tiempo descenderá de nuevo el maná guardado en reserva, y comerán de él durante esos años, porque habrán llegado al fin de los tiempos. Y después de esto, cuando se haya cumplido el tiempo de la venida del Mesías y vuelva con gloria, todos los que se hayan dormido esperando en él, resucitarán (...). Las almas de los malos, por el contrario, cuando vean todo esto desfallecerán por completo: saben muy bien que les aguarda el suplicio, que ha llegado su perdición» (30,1-4)..

3. *Cómo serán los cuerpos al resucitar*

«¿Qué aspecto tendrán los que vivan en tu día? (...). ¿Recobrarán su figura actual (...) o transformarás a los que estuvieron en el mundo como al mismo mundo? Me respondió: "Entonces la tierra devolverá a los muertos que ahora recibe para guardarlos, sin que ninguno cambie su figura (...). Pues se deberá manifestar a los vivos que los muertos viven y que los que se habían marchado vuelven. Y cuando se reconozcan mutuamente los que hoy se conocen, entonces entrará en vigor el juicio y se realizarán los sucesos predichos» (50,2-4). «Y cuando haya pasado aquel día fijado, sólo entonces se transformará el aspecto de los que hayan sido condenados y la gloria de los que hayan sido justificados. El aspecto de los impíos aparecerá peor de lo que era, para soportar el tormento. Igualmente, el esplendor de la gloria de los que son justificados ahora por mi ley (...) será glorificado con transformaciones, y el aspecto de sus rostros se convertirá en belleza resplandeciente, para que puedan obtener y recibir el mundo (nuevo) inmortal que entonces se les prometió» (51,1-3).

4. *Destino de los gentiles*

«Escucha esto sobre las aguas luminosas que vendrán después de las negras: (...) Las naciones serán dispersadas y vendrá el tiempo de mi Mesías, convocará ante él a todas las naciones y a unas las salvará y a otras las hará perecer (...) Toda nación que no haya conocido a Israel ni haya pisoteado a la raza de Jacob, sobrevivirá, porque entre todas las naciones ellas se someterán a tu pueblo; pero todas aquellas que hayan dominado sobre vosotros y os hayan conocido, serán entregadas a la espada. Y cuando él (el Mesías) haya sometido a todo lo que hay en el mundo, se sentará en paz para siempre en el trono de su Reino (...) y la alegría volverá a toda la tierra» (72,2-73,2).

5. *La nueva Jerusalén*

«El Señor me dijo: Esta ciudad será entregada durante cierto tiempo, y

el pueblo castigado durante cierto tiempo, pero el mundo no será olvidado. ¿Piensas que es ésta la ciudad de la que dije "Te he grabado en las palmas de mis manos"? No es este edificio que se levanta ahora entre vosotros el que será manifestado junto a mí, sino aquel que preparé antes, cuando decidí crear el paraíso. Se lo mostré a Adán antes de que él pecara; pero cuando éste infringió la orden, quedó privado de él así como del paraíso. Luego se lo mostré a mi siervo Abrahán durante la noche, entre las partes de las víctimas. De nuevo se lo mostré a Moisés sobre el monte Sinaí cuando le hice ver la imagen del tabernáculo y todos sus vasos sagrados. Ahora está guardado junto a mí con el paraíso. Ve, pues, y haz como te ordeno» (2 Bar 4,1-8).

## 2. *Apocalipsis griego de Baruc (3Bar):* Los secretos de los cinco cielos

Se encuentra en dos manuscritos griegos del siglo XV, uno de ellos publicado por M. J. James en 1897. Aunque presenta algunas expresiones claramente cristianas, se ha de considerar una obra judía de finales del siglo I d.C., dados sus parecidos con 2Bar y 4Esd. Incluye elementos derivados de la mitología egipcia como contenido de las revelaciones celestes, por lo que se piensa que fue compuesto en Egipto.

*Argumento.* Baruc cuenta cómo estaba llorando por la destrucción de Jerusalén, y preguntaba a Dios: «*¿Por qué has arruinado tu viña conviertiéndola en un desierto (...) y nos has entregado a semejantes naciones, para que nos insulten diciendo "Dónde está su Dios"?*» (1,2). Entonces un ángel le invita a no preocuparse tanto de Jerusalén y a atender a los misterios que le va a mostrar en un viaje por los cinco cielos (1,3-8). En los dos primeros cielos encuentra, tranformados en hombres con rostros de animales, a los que construyeron la torre de Babel (2), y a quienes decidieron construirla y obligaron cruelmente a otros a fabricar los ladrillos (3; cf. Gn 11,3-4). En el tercer cielo (4-9) ve una enorme serpiente que engulle a los malvados, y un mostruo identificado con el Hades, muy parecido a la serpiente. Baruc pregunta entonces sobre el árbol que hizo caer a Adán y el ángel le contesta que fue una vid; vid que Dios mandó replantar a Noé después del diluvio (cf. Gn 9,20) –la vid había perdido su amargura– para que se convirtiera en medio de salvación mediante la sangre de Cristo (4,15). En ese mismo cielo se le revelan la forma en que el sol sale, recorre el firmamento y se oculta precedido por el ave Fénix, y los secretos de la luna y la causa de sus cambios: que se unió a Samael cuando éste tomó la forma de ser-

piente. En el cuarto cielo ve la suerte de los justos representados en pájaros de gran tamaño que cantan en torno a un lago (10).

Después Baruc es trasladado a la puerta del quinto cielo, a donde no le será permitido entrar, pero verá venir al archiestratega Miguel con un vaso tan grande como el universo a recoger los méritos de los justos, que, como flores, son transportados por los ángeles en cestas. Los ángeles que llevan las cestas vacías se lamentan y piden a Miguel que les permita abandonar a los hombres pecadores. Miguel entra a consultar a Dios y vuelve trayendo aceite que vuelca en las cestas que habían estado llenas o medio llenas, diciendo a los ángeles que las llevan que recompensen a los hombres el ciento por uno y les digan del parte del Señor: «*Sois fieles en lo poco, os será confiado lo mucho; entrad en el gozo de nuestro Señor*» (15,4). A los ángeles que no habían llevado nada les ordena no abandonar a los hombres, sino castigarles volviéndoles envidiosos, haciéndoles levantarse contra una nación que no es tal, una nación sin inteligencia (cf. Dt 32,21), y enviándoles diversos males por no haber escuchado la voz del Señor ni a sus sacerdotes (16). Tras la visión, la puerta del quinto cielo se cierra y el vidente es trasladado a la tierra donde alaba al Señor por haberle hecho digno de ver tales cosas, e invita a quienes le escuchan a unirse a su alabanza (17).

*La redacción de 3Bar* se debió de hacer en griego; después fue traducida al eslavo, lengua en la que existen varios manuscritos que reflejan dos versiones diferentes: una rusa, cuyo texto más antiguo –de los siglos XIII-XIV– ha sido editado por H. J. Gaylord en 1983, y otra meridional (en serbio y croata).

La *orientación teológica* es similar a la que hemos visto en 2Bar: el origen del mal se ve en el pecado de Adán que, ahora, come de una vid. El que ésta fuera replantada por Noé indica que la tentación continúa y los pecadores mueren por imitar a Adán. La causa de la destrucción de Jerusalén ha sido, sin embargo, el pecado de los israelitas a los que Dios ha castigado tal como se anunciaba en Dt 32,21. Las visiones responden también a la pregunta «¿Dónde está su Dios?»: Está en el cielo, cuidando de la creación mediante el sol y la luna que manifiestan su gloria, y juzgando a cada hombre a la hora de la muerte. Esto es lo que, según el ángel, debe interesar al vidente y lo que la obra quiere trasmitir. No hay indicios de un juicio final ni de una reconstruccion del templo en un futuro escatológico.

Los *retoques de mano cristiana* hacen de 3Bar una profecía de la

Eucaristía (cf. 4,5) e instrumento transmisor de la enseñanza de Jesús (cf. 15,4; Mt 25,21.23). La analogía en otros aspectos –como la responsabilidad de Adán en la introducción del pecado (cf. Rom 5,12), y el juicio tras la muerte de cada individuo (cf. por ejemplo Lc 16,19-31)– se encuentran igualmente 2Bar y en 4Esd.

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más reciente del texto griego ha sido hecha por J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi graece*, Leiden 1976. La del eslavo por H. J. Gaylord, «Slavjanskij tekst Tretjej knigi Varukha» en *Polata Knigopisnaja* 7, Nimègue, mars 1983, pp. 49-56. Desgraciadamente no está disponible una traducción al castellano; se puede ver la inglesa en la edición de apócrifos de Charlesworth (I, 653-680), y la francesa en la de Philonenko (1143-1166).

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *La copa de los méritos de los justos*

«Mientras conversaba con él (con el ángel), vinieron ángeles que llevaban cestos llenos de flores y los entregaban a Miguel. Le pregunté al ángel: "Señor, ¿quienes son y qué llevan?". El ángel me dijo: "Son los ángeles asignados a los justos". El arcángel les pidió los cestos y arrojó las flores en la copa. El ángel me dijo: "Esas flores son los méritos de los justos". Vi otros ángeles que llevaban cestos ni vacíos ni llenos; venían tristes y no se atrevían a acercarse, porque no tenían todas las recompensas. Miguel les gritó y les dijo: "Venid también vosotros, traed lo que hayáis obtenido". Miguel se entristeció mucho, lo mismo que el ángel que me acompañaba, porque no habían llenado la copa.» (3 Bar 12,1-7)

### 2. *El árbol que perdió a Adán*

«Le dije: "Muéstrame el árbol que perdió a Adán". El ángel me respondió: "Es la vid que plantó el ángel Samael, el que hizo que el Señor se irritase y le maldijese a él y a su planta. Por eso no permitió que Adán la tocase, y por eso el Diablo, lleno de envidia, le sedujo mediante su vid". Yo Baruc repliqué: "Si la vid ha sido causa de tan gran mal y por ella vino la maldición divina y la perdición del primer hombre, ¿por qué es ahora tan útil?". Me contestó el ángel: "Buena pregunta. Cuando Dios envió el diluvio sobre la tierra (...) el agua entró en el paraíso y destruyó todas las flores, arrancó la cepa de la vid y la arrojó fuera. [Continúa la narración de cómo Noé la encontró y oró al Señor si debía o no plantarla]. Dios envió al ángel Sarasael que le dijo: "Levántate, Noé, y planta la cepa porque así dice el Señor: Su amargura se convertirá en dulzura, y su maldición en bendición, y lo que sale de ella se convertirá en la sangre de Dios...". Has de saber Baruc que lo mismo que Adán a causa de esta planta cayó en la condenación (...)

los hombres de hoy que beben sin saciarse el vino que procede de ella cometen una transgresión peor que la de Adán (...) Nada bueno de ella...» (3 Bar 4,8-17).

### 3. *Cuarto libro de Esdras (4Esd):* Este mundo está perdido

Conocido también por *Apocalipsis de Esdras*. Se ha conservado en latín como parte del libro que en el apéndice de la Vulgata figura como *Esdras IV*. El apocalipsis propiamente dicho viene encuadrado en una introducción (caps 1-2) y un final (caps 15-16) que hacen del conjunto una obra cristiana. El núcleo central, sin embargo, es, a excepción de algún pequeño retoque, un apócrifo judío que refleja la misma situación que hemos visto en 2Bar: la ruina de Jerusalén en el año 70 d.C. Con éste coincide en gran parte del contenido, pero lo presenta claramente estructurado en siete actos. Quizá por eso se puede considerar posterior a 2Bar.

*Argumento*. Cuenta cómo Esdras, tras la ruina de Jerusalén, tiene en su casa tres amplios diálogos con el Señor o su ángel; después, en un campo, tiene tres visiones, y, finalmente, una revelación. Los diálogos van precedidos de oraciones y ayunos (5,20; 6,35); las visiones, de comida de hierbas y de flores (9,24; 12,51). El primer y segundo diálogos corresponden aproximadamente a 2Bar 10-34.

*El primer diálogo* (3,1-4,19) se inicia con una oración de Esdras en forma de lamento, en la que resume la historia hasta el destierro de Babilonia, y expone que el pueblo ha pecado porque tiene un corazón malo como Adán, y porque Dios, aunque le dio la Ley, no le cambió el corazón (3,18-22). Con todo, sigue diciendo Esdras, es incomprensible que Dios lo haya entregado a un pueblo todavía más pecador (3,31-). Le responde el ángel Uriel instándole a que no intente conocer los planes de Dios, inalcanzables para el hombre: llegará el momento en que será arrancado el mal, cuando se complete el número de los que tienen que nacer; ese momento está fijado por Dios y ya no falta mucho: los signos de su llegada serán una injusticia mayor que nunca y trastornos en los astros y en la naturaleza (4,37-5,12).

*El segundo diálogo* (5,20-6,34), muy parecido al anterior, se centra sobre todo en el amor de Dios a Israel: si Dios odia a su pueblo, dice Esdras, que lo castigue con su mano. Respuesta del ángel: Dios ama a Israel más de lo que pueda hacerlo Esdras porque es su Creador, y Esdras no puede comprender la justicia y misericordia que

Dios reserva para el final de Israel (5,40; cf. 2Bar 14,8-9; 15,3-5), aunque Dios juzga a todos por igual y a su tiempo (5,43-54), por lo que sólo los que perseveren verán la salvación final. Al final, el corazón de los hombres será transformado, el mal y la mentira destruidos y florecerán la verdad y la fidelidad (6,1-28).

*En el tercer diálogo* (6,35-9,25), mucho más largo, Esdras comienza planteando: Si Israel es la continuación de Adán, y el mundo fue creado por Israel, ¿por qué, pues, éste no tiene lo que es suyo? ¿hasta cuándo continuará así? (6,59; cf. 2Bar 14,18-19). Respuesta del ángel: Existe el mundo venidero, al que se llega por la penosa senda del presente; Dios ha prescrito a todos lo que tienen que hacer para entrar en él (7,21.25). Ese mundo llegará tras manifestarse el Mesías (*«mi Hijo»*) que, después de vivir cuatrocientos años con los justos, morirá con todos los hombres, y, pasados siete días de silencio primordial, la corrupción será aniquilada, los muertos resucitarán y se realizará el juicio (7,26-43). Pocos se salvarán (7,61), aunque Dios ama a sus criaturas (8,1-9,22). Entretanto, las almas de los que mueren, a los siete días después de la muerte, reciben el premio o el castigo: nadie puede interceder por otro en el juicio (7,75-113). Esdras lamenta entonces la creación de Adán y el que fuese dotado de libertad, porque con su pecado produjo la caída de sus descendientes (7,118). Pero el ángel reafirma que el hombre es libre para elegir su camino (alusión a Dt 30,19). Esdras, sin embargo, apela a la misericordia de Dios expresada en siete nombres (7,132-140, alusión a Ex 34,6-7). Con todo, afirma el ángel, este mundo está perdido (8,1-9,22). Esdras es enviado a un campo en el que nunca se había construido nada, para que se allí alimente sólo de flores mientras espera nuevas revelaciones (9,23-26).

*En la primera visión* (9,27-10,60), unida temáticamente a los diálogos por una oración de Esdras, éste ve una mujer que sale al campo a llorar la pérdida de su único hijo –concebido tras muchos años de esterilidad– justo cuando éste iba a casarse. Esdras recrimina el llanto por la pérdida de un solo hijo cuando Sión, y la tierra misma, están perdiendo a tantos; pero luego consuela a la mujer con la promesa de la resurrección. Entonces la mujer se transforma en una ciudad gloriosa. El ángel interpreta la visión: la mujer es Sión; los años de esterilidad son los tres mil años transcurridos sin que hubiese culto en ella; el hijo es el templo, ahora destruido, y la ciudad es la nueva Sión en su esplendor futuro, que el Señor ha querido mostrar a Esdras por el dolor que éste siente por ella.

*En la segunda visión* (11,1-12,51) Esdras contempla un águila con doce alas y tres cabezas que sube del mar y domina toda la tierra; pero aparece un león rugiente que increpa al águila, llamándola «la cuarta bestia», y le anuncia su fin; el águila desparece en medio del fuego (11,1-12,3). El Señor explica la visión: el águila es el cuarto reino que vio Daniel; el león, el Mesías. Esdras escribe todo esto y consuela a Israel, porque el Señor no se olvida de él (12,46-47).

*En la tercera visión* (13) Esdras ve un hombre que surge del mar y vuela con las nubes del cielo, reduce a cenizas con el fuego de su boca a una muchedumbre que le combate, y luego se detiene en una montaña desde donde reune en torno a él a otra multitud, pacífica e innumerable (13,1-13). Interpretación: el hombre es el Hijo de Dios, reservado desde antiguo para librar a sus criaturas; vendrá a Sión, vencerá a los enemigos de Israel y reunirá a las tribus dispersas que se han mantenido fieles; el Eufrates se secará para que pasen. Ningún habitante de la tierra verá a aquel hombre hasta que llegue su día (13,26-52).

En la revelación final (14) Dios habla a Esdras desde la zarza, como a Moisés (cf. Ex 3,2-6): le anuncia su tránsito de este mundo para estar con el Hijo de Dios, y le manda instruir al pueblo porque ya han pasado diez partes y media de las doce en que está dividido el mundo (14,9-18). Luego Esdras advierte al pueblo que tras la muerte existe el juicio, y escribe bajo la inspiración divina noventa y cuatro libros: veinticuatro para que los lean todos, el resto reservados a los sabios (14,45-47). El libro concluye narrando la asunción de Esdras «*al lugar donde están los que se le parecen*» (14,49-50).

*La redacción final* de 4Esd muestra una fuerte unidad en torno al número siete: hay secuencias de siete días (5,13; 6,35; 7,30.31. 101; 12,51), son siete los tormentos y siete los gozos tras la muerte (7,80; 8,91), y siete los nombres de Dios (7,132-139). Sin embargo las frecuentes repeticiones temáticas, y, sobre todo, la distinta perspectiva entre los diálogos y las visiones –pesimista en aquellos, esperanzada en éstas–, han llevado a pensar que se trata de varias obras refundidas: al menos, una con los diálogos y otra con las visiones. La fecha de composición se puede conjeturar de la segunda visión en la que las doce alas y las tres cabezas del águila representan, según la interpretación más común y evidente, al imperio romano con sus doce césares y los tres emperadores flavios: Vespasiano, Tito y Domiciano, después de cuyo reinado habría sido

compuesto 4Esd. La lengua original debió ser el hebreo o arameo por los semitismos presentes en las versiones, no sólo en la latina, sino además en siriaco, copto, etiópico, árabe, armenio y georgiano en las que se ha conservado. De las divergencias entre esas versiones se deduce que pronto fue traducida al griego, versión perdida (A. Hilgenfeld hizo en 1869 una retroversión).

La parte cristiana que hace de introducción (caps. 1-2) sitúa el mensaje de Esdras dirigido a los gentiles (a los que el profeta contempla en visión) tras haber sido rechazado por los judíos. Clara inserción cristiana en la versión latina es el nombre de Jesús dado al Mesías cuando se habla de su manifestación y muerte (7,28-29).

En la Vulgata, 4Esd va precedido de otra obra, también apócrifa, que narra la historia desde la pascua de Josías hasta Esdras; ésta aparece como *Esdras III*, porque Esdras I y II lo reserva la Vulgata a los libros canónicos de Esdras y Nehemías respectivamente. Muchos códices latinos traen separadas del apocalipsis judío de 4Esd las adiciones cristianas, por lo que cambia con frecuencia la numeración atribuida a las obras de Esdras.

*Los conceptos teológicos* que se vierten en los diálogos son distintos de los que aparecen en las visiones, aunque en conjunto se complementan: las visiones y la revelación final se pueden comprender como una respuesta a los interrogantes planteados en los diálogos en forma de «disputa». Los diálogos plantean temas de teodicea (la justicia y la fidelidad de Dios) al estilo del libro de Job: la respuesta es que los planes divinos que incluyen el mundo futuro son incomprensibles para el hombre; tan inútil es querer conocerlos como si el mar y el bosque lucharan entre ellos para adquirir más terreno (cf. 4,13-21). Las visiones, en cambio, muestran ese mundo futuro con el triunfo de Israel y la llegada del Mesías. Aunque 4Esd presenta los mismos problemas que 3Bar, lo hace en un tono más desgarrado y expone las respuestas con más claridad. Señalemos los aspectos más relevantes.

*En los diálogos*: a) Presenta como causa del mal –pasado, presente y futuro– el pecado del hombre, debido a que éste posee un corazón malo (3,20-22). De ahí su pesimismo sobre el destino de los humanos tras la muerte: Perecerán, dice, «*no unos pocos, sino casi todos los que han sido creados*» (7,48). b) Dios, sin embargo, ha dado a todos los hombres la libertad para obrar el bien o el mal, y ha señalado a todos lo que tienen que hacer para vivir (7,21). Por eso en el juicio cada uno cargará con su responsabilidad (cf. 7,102-105).

Al final de su obra el autor ofrece los libros inspirados como medio para encontrar el camino de la vida (cf. 14,22). c) El amor de Dios a Israel y a todas sus criaturas es todavía un misterio que nadie, ni siquiera Esdras, puede comprender. d) Además del mundo presente, corruptible, existe el mundo futuro incorruptible: «*Dios ha creado dos mundos y no uno solo*» (7,50; cf. 4,11). El presente es una senda estrecha y llena de tribulaciones, el futuro será inmortal y sin corrupción (7,113). Su momento, ya prefijado, está cerca, y, como en 2Bar se realiza por etapas (7,26-35). El Mesías no tiene función alguna en el juicio, ni se habla de la exaltación de Israel; la expresión «mi Hijo» aplicada al Mesías tiene sentido veterotestamentario (cf. Sal 2,7). e) El tema de la escatología intermedia se plantea de forma acuciante: «*¿Qué pasa después de la muerte?*» (7,75; cf. 1Hen 22). Según 4Esd las almas, trancurridos siete días desde su salida del cuerpo, vagarán errantes y tendrán siete castigos, o irán a las moradas eternas y tendrán siete gozos (7,75-101); aunque tampoco éstas conocen cuando llegará el mundo futuro en el que recibirán su recompensa (4,35-36).

*En las visiones* se revela cómo será el advenimiento de ese mundo futuro con la llegada del Mesías y la nueva Jerusalén. El Mesías se ve de forma distinta en las visiones segunda y tercera. En la segunda es el Mesías davídico, guerrero, que salvará al resto fiel y vencerá, juzgará y aniquilará a los reyes del «cuarto reino» de la visión de Daniel (cf. Dn 2,40; 7,19); aunque a este profeta, dice el autor de 4Esd refiriéndo la visión al imperio romano, no le fue interpretada como lo es ahora (12,1-1). En la tercera en cambio es el Hijo del hombre de Dn 7, e Hijo de Dios. No se le da a éste el título de Mesías; pero se puede inferir a partir del título «Hijo» (cf. Sal 2). Este Hijo del hombre será combatido, pero desde Jerusalén se mostrará a todos, juzgará y destruirá a las naciones (13,37) como en la visión anterior. Aquí se añade que congregará en torno a él a una multitud pacífica, las tribus dispersas que abandonaron las naciones y marcharon a donde nadie había habitado, para cumplir la ley (¿quizá al desierto?) (13,39-50). A diferencia de la representación que aparece en los diálogos, en ninguna de las dos visiones se dice nada sobre otro momento final tras el reinado del Mesías, por lo que se ha de suponer un reino mesiánico terreno con la preeminecia de los judíos congregados en Jerusalén en torno al Mesías.

En cuanto a la Jerusalén futura, anunciada en la primera visión, se la representa como una ciudad bajada del cielo para morada del Altísimo (10,50-54). Es posible que a ella se aluda en los diálogos al

decir que cuando venga el Mesías «*aparecerá la esposa como una ciudad*» (7,26ss)

Una cuestión abierta acerca de la concepción del Mesías en 4Esd es qué sentido tenga la afirmación de que el Altísimo tiene reservado desde antiguo al Mesías para el final de los tiempos (12,9), en orden a librar a sus criaturas (13,26). Muchos autores interpretan que significa la preexistencia del Mesías (Nickelsburg; Díez Macho); otros observan que se puede entender en el sentido de que estaba previsto en el designio divino (Grelot), como veíamos en *LP* (1Hen 48,6). La expresión por sí misma no es clara; pero en la revelación última sí se supone la existencia celeste del Mesías al decir Dios a Esdras: «*vas a ser llevado de en medio de los hombres y pasar el resto del tiempo con mi Hijo y con los que se te parecen hasta que se acaben los tiempos*». (14,9).

Cuestión abierta es también la interpretación del conjunto de 4Esd. En general se ve en ella una dimensión de esperanza y optimismo sobre el futuro de Israel, como en los libros apocalípticos: la salvación llegará para los justos, el resto fiel de Israel, porque Dios es fiel a su acción creadora y a sus promesas. Así lo han interpretado la mayoría de los autores, viendo una contraposición entre el pesimismo manifestado por Esdras en los diálogos y el futuro glorioso descrito en las visiones (Rössler, Harnisch, Breech, etc). Sin embargo E. P. Sanders hace notar que a lo largo de todo el libro –excepto en la última revelación del cap. 14 que sería, según este autor, una adición posterior– se mantiene la afirmación de que los justos se salvarán exclusivamente por sus obras, tal como se refleja en las palabras del ángel. En este sentido 4Esd (y 2Bar que dependería de él) representa, según Sanders, una novedad frente al modelo religioso judío de la época que entiende la salvación como efecto de la misericordia divina y de la pertenencia al pueblo elegido.

Las *analogías entre 4Esd y el NT* son similares a las que hemos visto a propósito de 2Bar. Sin embargo hay aspectos en los que 4Esd presenta un mayor parecido a nivel de planteamientos. Así se puede señalar:

a) La misma preocupación ansiosa sobre cuando llegará el final de los tiempos y prácticamente la misma respuesta: no es posible al hombre conocerlo (cf. Mc 13,4 y par.; Hch 1,6); hay coincidencia asimismo en lo que se refiere a las señales de su llegada: «*Llegan los días en que el Altísimo va a librar a los que habitan la tierra, la confusión se apoderará de ellos, planearán hacer la guerra entre ellos, ciudad contra ciudad, nación contra nación y reino contra reino. Cuando sucedan estas cosas y se produzcan los signos que os he anunciado, entonces será revelado mi Hijo, el que tú has visto como un hombre subiendo del mar*» (4Esd 13,30-32).

b) La afirmación en Jn 8,56 sobre Abrahán tiene su paralelismo en lo que Esdras dice a Dios a propósito del patriarca: «*lo amaste y una noche que estaba solo contigo le hiciste ver el final de los tiempos*».

c) La permanencia en el hombre de la mala inclinación al pecado y la función de la Ley son similares en Rom 7,7-13 (cf. Gal 3,19-22) y 4Esd 3,20-22: La Ley no sanó el corazón del hombre inclinado al pecado desde la transgresión de Adán, sino que sirvió para ponerlo en evidencia. San Pablo, sin embargo, afirma la justificación del hombre, ya en esta vida, por la fe en Jesucristo (cf. Rom 5,1-11), aun manteniendo, con tanto o mayor realismo que 4Esd, la permanencia de la mala inclinación en el corazón humano (cf. Rom 7,14-25).

d) Hay coincidencia en la consideración del mundo y el tiempo presentes como la senda estrecha para entrar en el mundo futuro, unida a la pregunta de si son pocos los que se salvan. Pero la respuesta en Lc 22,24; Mt 7,13-14, unida a la afirmación de la alegría en el cielo según Lc 15,7; Mt 18,13, contrasta con 4Esd 7,61-62 donde se hace decir a Dios: «*Me alegraré con los pocos que se salven, no me afligiré por la muchedumbre que perezca*» (7,61-62).

e) Es común el interés por la escatología intermedia, afirmándose tanto en 4Esd (7,51-105) como en Lc 16,19-31 etc., que el destino feliz o trágico de las almas comienza tras la muerte.

f) La fe en la inspiración divina de los libros sagrados se expresa tanto en 4Esd (14,22-26. 41-44); como en el NT (cf. 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,20).

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más importante sigue siendo la de B. Violet, *Die Ezra-Apokalypse, I: Die Überlieferungen*, Leipzig 1910. El texto latino se puede encontrar en las ediciones de la Vulgata, por ej. R. Weber (ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 1969. Como edición reciente cf. A. F. J. Klijn, *Die Esra-Apokalypse (IV Esra)*, Berlín 1992. Sobre relaciones y contrastes con libros del Nuevo Testamento se puede ver M. Pérez Fernández, «Prope est aestas (Mc 13,28; Mt 24,32; Lc 21,19)» en *Verbum Domini* 46 (1968) 361-369; D. Muñoz León, «Jesús y la apocalíptica pesimista (A propósito de Lc 18,8b y Mt 24,12)» en *Estudios Bíblicos* 46 (1988) 457-495; «La estructura del Apocalipsis de Juan. Una aproximación a la luz de la composición de 4 Esdras y de 2 Baruc» en *Estudios Bíblicos* 43 (1985) 125-172. Véanse también los estudios del mismo D. Muñoz «El IV Esdras y el Targum Palestinense» en *Estudios Bíblicos* 33 (1974) 323-335; 34 (1975) 49-

82; 42 (1984) 5-20; «La Vorlage (¿griega?) de la Versión Armenia del IV de Esdras: Un ejemplo de traducción targumizante» en *Estudios Bíblicos* 44 (1986) 25-100. Para una comparación de 4Esd con el resto de los apócrifos y san Pablo, cf. Sanders E.P. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres 1977.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Comienzo de 4Esd*

«Treinta años después de la caída de Jerusalén, yo, Salatiel, llamado también Esdras, estaba en Babilonia. Estando acostado en mi lecho, me sentí turbado (...) Había visto la ruina de Sión y el gozo de los babilonios. Mi espíritu se vio fuertemente agitado y empecé a proferir ante el Altísimo palabras terribles» (4Esd 3,1-3)

### 2. *Los efectos de la Ley*

«Allí (en el Sinaí) inclinaste los cielos (...) tu gloria franqueó las cuatro puertas: la del fuego, la del terremoto, la del viento y la del pedrisco; todo esto para dar tu ley a los hijos de Jacob (...) Pero no les quitaste el corazón malo, lo cual habría sido necesario para que tu ley pudiera producir fruto en ellos. En efecto, como tenía un corazón malo, el primer Adán faltó a tu mandamiento, y fue castigado él y todos sus descendientes. La enfermedad (del pecado) se hizo permanente; tu ley estuvo ciertamente en el corazón del pueblo, pero al mismo tiempo estaba allí la raíz mala. Lo que era bueno desapareció y quedó lo malo» (4Esd 3,18-22)

### 3. *El pecado de Adán*

«Respondí: Esta es mi primera y última palabra: Más habría valido que la tierra no hubiera producido a Adán, o que, depués de producirlo, le hubiese impedido pecar. ¿Qué ventaja tenemos en pasar la vida presente en la tristeza, esperando un castigo tras la muerte? ¡Ay Adán! ¿Qué es lo que hiciste? Pues, cuando pecaste, no sólo se produjo tu propia caída, sino también la nuestra, la de quienes somos tus descendientes» (4Esd 7,116-118; cf. 7,62-69).

### 4. *El Mesías, león de Judá*

«... es el Mesías que el Altísimo ha reservado para el final de los tiempos: él surgirá de la estirpe de David, vendrá y les hablará; denunciará sus impiedades y los castigará por sus injusticias; pondrá ante ellos sus iniquidades. Primero les hará comparecer al juicio vivos ante él, y después de reprocharles los aniquilará. Pero al resto de mi pueblo, a los que hayan subsistido, los tratará con misericordia y los hará alegrarse hasta que venga el final del que te he hablado» (4Esd 12,31-34).

*5. El misterio del amor de Dios*

«¿Lo amarás (a Israel) tú más que su Creador? (...) Lo mismo que no puedes hacer una sola de las cosas que te digo, tampoco podrás descubrir mi juicio ni el fin del amor que he prometido a mi pueblo» (4Esd 5,33.40) (Cf. 2Bar 14,8-9; 15,3-5).

*6. El mundo futuro*

«Aparecerá la esposa como una ciudad y se verá la tierra que está actualmente oculta. Todo el que haya escapado de los males mencionados verá mis maravillas. En efecto, se manifestará mi Hijo el Mesías (en la versión latina se introduce «*Jesús*») con los que están con él y llenará de gozo a los (justos) que sobrevivan durante cuatrocientos años. Después de esos años, morirá mi Hijo el Mesías así como todos los que tienen aliento humano. El mundo (presente) volverá al silencio primordial durante siete días, tal como había estado en su primer origen; de este modo nadie sobrevivirá. Después de (esos) siete días, el mundo nuevo que no ha sido suscitado todavía se despertará y lo que es corruptible será aniquilado. La tierra devolverá a los que duermen en ella, el polvo a los que descansan en su silencio; los sepulcros a las almas que les fueron confiadas. El Altísimo se revelará (sentado) en su trono del juicio. La misericordia se alejará (...) las acciones justas se despertarán y las injustas no dormirán ya más» (7,26-35).

## 4. *Apocalipsis griego de Esdras (ApEsdgr):* Revelación de nuevos misterios

Es una obra cristiana cuya época de composición, en griego, es difícil de determinar (del siglo II al IX d.C.). No se descarta sin embargo que tenga un núcleo judío. Describe primero la subida de Esdras al cielo donde intercede por los pecadores y recibe una revelación sobre los últimos tiempos. A continuación es llevado al infierno (el Tártaro) donde contempla el castigo de Herodes y los castigos que corresponden a los distintos pecados; ve aparecer al Anticristo y conoce los signos de su venida. Llevado de nuevo al cielo contempla el misterio de la generación humana –cómo se desarrolla el embrión en el seno materno– y se convence de que es Dios quien crea al hombre. Vuelto a la tierra disputa con un ángel sobre el destino de su alma, eleva una súplica antes de morir; y la obra termina narrando la muerte y el entierro de Esdras con una doxología final. ApEsdgr desarrolla en ámbito cristiano la tradición sobre Esdras contenida en 4Esd, y desde el punto de vista teológico resalta la soberanía de Dios al crear al hombre y al premiarle o castigarle tras la muerte. El texto ha sido publicado por O. Wahl, *Apocalypsis*

*Esdrae, Apocalipis Sedrach, Visio Beati Esdrae* (PseudVTG 4. Leiden 1977). Versión inglesa en la edición de Charlesworth (I, 561-579); información sobre esta obra en AAT I, 281-282.

### 5. *Otras obras transmitidas bajo el nombre de Esdras*

Además del *Tercer libro de Esdras* (3Esd) que veremos en el cap. siguiente, existen otras obras tardías atribuidas a este escriba, que siguen desarrollando la tradición de las revelaciones de Esdras. Son:

– *Visión del bienaventurado Esdras*, un escrito muy breve en griego de alrededor del siglo V, editado por G. Mercati en 1901. Describe el castigo de los pecadores y la ascensión de Esdras al cielo con Miguel y Gabriel. Versión inglesa en la edición de Charlesworth (I, 581-590); alemana en la de Riessler (350-354); información en AAT I, 281.

– *Cuestiones de Esdras*, en dos recensiones armenias, contiene un diálogo entre Esdras y un ángel sobre las almas y su destino. Es una obra cristiana que desarrolla diversos temas de la apocalíptica. Versión inglesa en Charlesworth I, 591-599.

– *Revelación de Esdras*, escrito en latín, sobre la calidad de los años según el día de la semana en que comienzan. Es un tratado medieval de magia y astrología. Puede haber recogido material judío ya que se parece a un Tratado de Sem, conservado en siriaco, quizá del siglo I a.C., sobre los signos del Zodiaco y la heredad de Sem: la mitad de la tierra donde están las moradas de Dios, el Edén, el Sinaí y Sión. Recogido por Charlesworth (I, 473-486)

– *Apocalipsis de Sedrac* (Sedrac puede ser corrupción del nombre de Esdras), conservado en un manuscrito griego del siglo XV, podría ser de los siglos II-V d.C. Sedrac habla del amor y del sacrificio de Cristo, y, llevado al cielo, indaga el origen del mal, llegando a conocer que el responsable es el hombre. Versión inglesa en Charlesworth (I, 605-613); información en AAT I, 281-282.

### SUGERENCIAS PARA EL ESTUDIO PERSONAL

1. Leer los textos seleccionados y señalar las representaciones del mundo futuro y de la resurrección que subyacen tras ellos. Ver qué parecidos guardan con 1 Co 15,35-38; Mt 22,23-33.

2. Delinear la imagen (o imágenes) del Mesías que se deducen de los textos aportados. Ver la conexión con Dn 7 y Sal 2. Contrastar con otras ideas mesiánicas.

3. Buscar en el NT y comparar con los pasajes relacionados de 2Bar y 4Esd.

4. Leer y resumir algunos de los artículos del Prof. D. Muñoz citados en la bibliografía sobre 4Esd.

# Capítulo III
# NUEVAS NARRACIONES DE LA HISTORIA BIBLICA

## I. VISION GENERAL

La fe y la esperanza de muchos israelitas en la época del NT ha quedado expresada en una serie de obras cuya característica más importante es que vuelven a narrar a su manera la historia contenida en el Antiguo Testamento:

– Las *Vidas de Adán y Eva* relatan qué sucedió tras la expulsión del paraíso (cf. Gn 2-3);

– *Jubileos* esquematiza el contenido de Gn 1 a Ex 14;

– *Antigüedades Bíblicas* resume la historia desde Adán a la muerte de Saúl (cf. Gn 1-1 Sm 31);

– y *3 Esdras* repite practicamente la historia narrada desde 2 Cr 35 a Neh 8.

El encuadre literario de la narración varía: Jub presenta su contenido como revelación de Dios a Moisés descubriéndole la dimensión escatológica de la historia; AntBib y 3Esd siguen el estilo de los relatos bíblicos, introduciendo modificaciones y aludiendo, en momentos oportunos, a la restauración que tendrá lugar al final; AdEv (Gr y Lat) desarrollan con gran imaginación un episodio concreto, la pérdida del paraíso, que marca el destino final del hombre. En todas ellas está presente de algún modo el elemento apocalíptico.

Todas estas narraciones contienen en mayor o menor medida prescripciones halákicas y relatos hagádicos que vienen a aclarar y actualizar el texto bíblico en orden a los intereses del autor y de los lectores. En este sentido, pueden ser consideradas «midrás» de ciertos libros o pasajes del AT, y precedentes de ese procedimiento exégetico de tanto relieve en la literatura judía posterior. Tal fenómeno literario se encuentra ya entre los libros del AT –el caso más evi-

dente es la obra del Cronista respecto a la historia deuteronómica–; pero adquiere nuevo vigor a partir del siglo II a.C. al ser puesto al servicio de cuestiones de vital importancia en aquellos momentos. Así, frente a la helenización impuesta por los seléucidas en el siglo II a.C., Jub presenta una fuerte exigencia moral y defiende una línea litúrgica determinada; algo más tarde (quizá finales del II o comienzos del I a.C.) el autor de 3Esd quiere recordar los fundamentos del judaísmo a partir del destierro de Babilonia y mostrar la superioridad de la sabiduría judía frente a la gentil (3Esd); bajo la dominación romana (quizás antes del 70 d.C.) AntBib aduce la historia remota como prueba de que Dios salvará a su pueblo suscitando de nuevo líderes que lo guíen; y, quizá en esa misma época o poco antes, se reelaboran tradiciones sobre Adan, Eva y Set para afianzar la esperanza en la resurrección de los cuerpos (AdEvGr), y potenciar el sentido de la penitencia (AdEvLat). Presentaremos ahora esta interesante literatura siguiendo fundamentalmente un orden cronológico; al final daremos noticia de dos obras de carácter similar que se han perdido y de otras que reflejan una redacción claramente cristiana.

## II. OBRAS

### 1. *Libro de los Jubileos (Jub):* Todo está medido en el cielo y en la tierra

Fue publicado en 1859 por A. Dillmann a partir de una versión etiópica en la que se ha conservado la obra completa, y en la que lleva como título *mäshafä kufale* («libro de la distribución»). Se le conoce normalmente como «Libro de los Jubileos» porque distribuye la historia que va desde la creación hasta el paso del mar Rojo y la celebración de la Pascua (Gn 1-Ex 14) en cuarenta y nueve períodos de cuarenta y nueve años, es decir un jubileo de jubileos de años. También se le llama *Leptogénesis* (pequeño Génesis) en razón de su contenido, y *Apocalipsis de Moisés* porque cuenta la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí. Pequeños fragmentos de hasta doce manuscritos de esta obra encontrados en Qumrán prueban que fue compuesta en hebreo, y el hecho de que refleje una fuerte oposición a las modas helenísticas introducidas por los seléucidas y sea citada en CD 16,3-4 indica que fue escrita en la primera mitad del siglo II a.C. Su intencionalidad se descubre en la esquematización cronológica de los acontecimientos, y en las importantes adiciones y omisiones respecto al texto bíblico.

*Argumento.* El ángel de la presencia comunica a Moisés y le manda escribir, como testimonio de la fidelidad de Dios ante la apostasía de Israel, parte del contenido de las siete tablas celestes en las que está escrita la entera historia del mundo desde la creación hasta «*que se renueven los cielos y la tierra*» (1,29). Luego sigue la narración al hilo del texto bíblico, pero introduciendo elementos propios que hacen de la obra un midrás de Gn. Estos son los datos más significativos:

Al contar que Dios vistió a Adán y Eva condena el desnudismo (3,31). En el relato del diluvio introduce tradiciones del *LV* de 1Hen para explicar el origen del mal (7,20-25), y, al describir la alianza de Dios con Noé, insiste especialmente en las prescripciones de no comer sangre (6,1-14) y guardar en día fijo las fiestas según un calendario solar (6,15-38).

Los relatos patriarcales de Génesis son ampliados para mostrar cómo los patriarcas cumplieron la ley y observaron las festividades, y pone en su boca exhortaciones que el autor quiere dirigir a sus contemporaneos. Se detiene en la historia de Abrahán que es presentado como modelo de virtudes y hombre sabio por excelencia: él enseña a los caldeos la agricultura, les advierte de la inutilidad de las predicciones astrológicas, y estudia los «libros de los padres» (11,5-12,27); diez veces fue probado por Dios (al modo de Job) y salió vencedor por su fidelidad y paciencia (17-19). Antes de morir el patriarca dirige tres discursos a sus hijos y nietos, previniéndoles contra la fornicación, el matrimonio con mujeres cananeas, la idolatría, el comer sangre y otras abominaciones (Cf. cps. 20-22). Al comentar los años de vida de Abrahán (cf. Gn 25,7) inserta un importante comentario de carácter escatológico: el resto de las generaciones envejecerá rápidamente a causa del pecado, y llegará una generación tan pecadora que los hijos recriminarán el pecado a sus padres, lucharán unos con otros por causa de la Ley, y Dios suscitará contra ellos a los gentiles (23,9-25); pero en esos días los niños comenzarán a estudiar y a cumplir la Ley y el mundo será distinto. Así está escrito en las tablas celestes (23,26-32).

La venganza de Simeón y Leví se aprovecha para ratificar la prohibición de los matrimonios con extranjeras (30,7-23) y las historias de Rubén y Balá, y de Judá y Tamar para resaltar la gravedad del pecado de incesto (30,10-12; 41,23-27). Con el relato de Esaú y Jacob se explica la tensión en tiempos del autor entre judíos e idumeos (35-38).

La obra termina recalcando la celebración de la Pascua en día fijo, el catorce del primer mes, y la guarda de los sábados cuando entren en la tierra (50).

En cuanto a *la redacción de Jub*, se discute si fue hecha antes o después de la revuelta de los macabeos, ya que no parece hacer alusión a las guerras, sino sólo a la vuelta al cumplimiento de la Ley. También se ha sugerido que hubiese dos o más redacciones. Los estudios realizados sobre Jub y Qumrán concluyen que su autor no pertenecía a aquella comunidad, aunque quizá fue un precursor, un «protoesenio», por la defensa de la primacía absoluta de la Ley y del calendario solar. Entre las diferencias de Jub con el pensamiento de Qumrán destacan que Jub no tiene un carácter sectario como el de aquella comunidad, que no rechaza el templo ni el culto de Jerusalén, y que sólo espera un mesías, el de la tribu de Judá, sin darle por otro lado gran relieve. Jub puede provenir de aquellos círculos jasídicos en los que fueron compuestos también el libro de Daniel (Cf. Dn 10-12) y las tres últimas secciones de 1Hen. El autor de Jub parece ser de origen sacerdotal dado el gran relieve que tiene en el libro la tribu de Leví. Al mismo tiempo contiene un fuerte rigorismo legal, por lo que muchos estudiosos le han considerado de tendencia farisea. Parece claro que utilizó el mismo *Libro de Noé* que subyace tras 1Hen, aunque se discute hasta dónde llega el material tomado de él, así como su dependencia del *Apócrifo del Génesis* de Qumrán. Jub fue traducido al griego (lengua en la que sólo se conserva un pequeño fragmento) y del griego al latín y al etiópico.

*Desde el punto de vista teológico*, Jub es uno de los libros más importantes de la literatura apócrifa, tanto por su contenido como por el influjo que ejerció en obras posteriores. Los aspectos más destacables son:

a) El valor atribuido a la Ley escrita. El escrito reproduce el contenido de las tablas celestes donde esta fijada la voluntad de Dios desde la eternidad y para todas las edades. De ahí que en la perspectiva de Jub también los ángeles y los patriarcas anteriores a Moisés cumplan la Ley. Esta, sin embargo, no se da por completo en los libros del Pentateuco (Gn y Ex), que reflejan sólo el contenido de dos de las siete tablas. Jub se presenta como el complemento dado por Dios al mismo Moisés sobre la Torah, con un espíritu más severo y legalista que ésta, similar a veces al que se encuentra en el Targum Neofiti. Por otra parte, Jub presenta el calendario litúrgico de tipo solar como núcleo de la Ley, como aparecerá también en Qumrán.

b) La consideración de Israel como pueblo elegido de Dios y separado de las naciones desde el momento de la creación: «*Me escogeré un pueblo entre todos los pueblos*» dice Dios a los ángeles al crear el mundo (2,19). Este es el fundamento de la separación que el pueblo ha de guardar respecto a los gentiles, considerados en general como pecadores y abominables. De ahí la condena radical de los matrimonios mixtos y el fuerte puritanismo religioso que impregna al libro. Ahí se apoya también la idea de que Dios salvará a Israel como pueblo si se arrepiente, aunque en el juicio no dejará impune el mal.

c) El reino de Dios se proyecta a la tierra de Palestina siendo su centro el templo, y se concibe como una época de extraordinaria longevidad (mil años) y ausencia de pecado; no aparece la resurrección de los muertos, sino la salvación del espíritu o del alma tras la muerte. Ese reino vendrá motivado por el estudio y cumplimiento de la Ley (cf. 23,26-29), pero se implantará por la acción directa de Dios que vendrá a morar con sus hijos. El Mesías, aludido en la bendición de Isaac a Judá (cf. 31,18), no tiene ningún relieve en Jub.

d) Los ángeles aparecen divididos, como en 1Hen, en buenos y malos, y aquellos en superiores (los de la presencia que cumplen la Ley guardando las fiestas, y custodian a los hombres) e inferiores (ocupados de los fenómenos atmosféricos). Pero Jub no da nombres a los ángeles, excepto el de Mastema y Satanás al demonio.

*En el NT* la figura y la función del Mesías difiere notablemente de las representaciones de Jub: éste entiende el advenimiento de la salvación por el cumplimiento de la Ley; aquel por Jesucristo. Sin embargo, los libros del NT ven cumplidas algunas de las promesas que Jub hace para el tiempo escatológico. Así la derrota de Satanás en 23,29 y el final de su presión sobre los justos se reflejan en las palabras de Jesús en Lc 10,18 sobre su visión de Satanás cayendo del cielo como un rayo, y en la afirmación de la libertad cristiana frente al mal en Rom 6,22. La promesa divina en Jub 1,23: «*crearé en ellos un espíritu santo, los purificaré para que no se aparten de mí desde ahora y para siempre*» se ve cumplida en la enseñanza del nuevo nacimiento del espíritu en Jn 3,6, y de la impecabilidad del cristiano en 1 Jn 3,6. Por otra parte son numerosas las expresiones y representaciones de aspectos concretos del NT que presuponen el lenguaje y mentalidad reflejados en Jub. En este sentido cabe mencionar:

• La referencia de Jesús en Mt 18,10 a los ángeles custodios que ven el cielo el rostro de Dios, concuerda con la representación en Jub de los ángeles de la presencia y del ángel custodio de Jacob (cf. Jub 2,18; 31,18).

• La división entre los miembros de una misma familia, anunciada por Jesús en Lc 12,51-52, refleja una situación similar a la descrita en Jub 23,19 en la que el celo por la alianza hace que «*luchen unos contra otros, el joven contra el viejo, el viejo contra el joven...*»; si bien las palabras de Jesús son más radicales al situar esa división en el seno mismo de la familia.

• En Lc 11,49 Jesús atribuye a la Sabiduría de Dios haber previsto la muerte y persecución de los profetas; en Jubileos tal predicción es comunicada a Moisés en el monte Sinaí al recibir la Ley: «*Les enviaré testigos para que atestigüen contra ellos; pero no los escucharán y hasta matarán a los profetas...*» (1,12). La queja de Neh 9,26 «nuestros padres mataron a los profetas», es generalizada en Jub y presentada como designio de Dios; Jesús iluminará su propia pasión desde esta perspectiva según Mt 23,33-36.

• La donación de la ley por medio de ángeles y la mediación de Moisés entre ellos y los padres, tal como aparece en Hch 7,38.52, está narrada en Jub: «*Dios dijo al ángel de la faz: Escribe esto a Moisés...*» (1,27; cf. 2,1; etc).

• Algunas expresiones de san Pablo como la calificación de «paganos pecadores» en Gal 2,15, reponden al modo de hablar de Jub: «*Dios suscitará a las naciones pecadoras...*» (23,23).

• La promesa de Dios, según 2 Cor 6,18, de ser «un padre para vosotros...», recuerda la de Jub 1,24-25: «*Cumplirán mis mandamientos, yo seré su Padre y ellos serán mis hijos...*».

• La coincidencia de la celebración del sábado y de las fiestas en el cielo y en la tierra que presenta Jub, se refleja en la liturgia celeste –modelo de la terrestre– que describe Ap, e incluso en la alabanzas angélicas de Lc 2,8-20.

• El número simbólico de mil años que vivirán los justos en la era escatológica es el mismo que utiliza Ap 20,1-6 para describir la duración del reino mesiánico en su etapa histórica.

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más completa del texto sigue siendo la de R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees* («Anecdota oxo-

niensia», Semitic Series VIII), Oxford 1895. Traducción castellana con introducción y notas de F. Corriente - A. Piñero en AAT II, 65-188. Sobre los fragmentos hebreos de Qumrán cf. L. F. Girón en AAT II, 189. Como estudio de un tema particular, cf. F. García Martínez, «Las tablas celestes en el libro de los Jubileos» en A. Vargas Machuca - G. Ruiz, *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, Madrid 1984, 333-350.

## SELECCION DE TEXTOS

### *1. Interpretación de Gn 3,21*

«Sólo a Adán permitió cubrir sus vergüenzas entre todas las bestias y animales. Por eso fue ordenado en las tablas celestiales a cuantos conocen el temor de la ley que cubran sus vergüenzas y no se descubran como hacen los gentiles» (Jub 3, 30-31) (AAT II, 90).

### *2. Eternidad de la Ley*

«Dio (el Señor) a Noé y a sus hijos una señal de que no habría otro diluvio sobre la tierra: puso un arco en las nubes (...) Por eso quedó establecido y escrito en las tablas celestiales que celebrarían la fiesta de las Semanas en este mes (el tercero, cf. Ex 19,1), una vez al año, para renovar la alianza todos los años. Toda esta festividad se venía celebrando en los cielos desde el día de la creación hasta los días de Noé, durante veintiséis jubileos y cinco septenarios, y Noé y sus hijos la guardaron por siete jubileos y un septenario. Cuando murió Noé sus hijos la violaron, hasta los días de Abrahán, y comían sangre. Pero Abrahán la guardó, al igual que Isaac y Jacob y sus hijos hasta tus días, en los cuales la descuidaron los hijos de Israel hasta que se la renové en este monte (...)». (Jub 6, 15-19) (AAT II, 97s).

### *3. El mundo venidero*

«En esos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia. Irán multiplicando y creciendo las vidas de esos hombres, generación tras generación, y día tras día, hasta que se acerquen sus días a los mil años y a muchos años de muchos días. No habrá anciano ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes; pasarán todos sus días en salud y gozo, y vivirán sin que haya ningún demonio ni ningún mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud. Entonces curará el Señor a todos sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición. Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman. Y tú, Moisés, escribe estas palabras, pues así está escrito y registrado en las tablas celestiales como testimonio de perpetuas generaciones» (23, 26-32) (AAT II, 137s)

### 2. *Tercer libro de Esdras (3Esd):* Los pilares que mantienen al pueblo

Se ha transmitido en numerosos códices bíblicos griegos y latinos, y se le llama 3Esd porque con esa numeración aparece en un apéndice de la Vulgata. Su estilo es similar al de la obra del Cronista de la que recoge la mayor parte del material. Escrito a finales del siglo II a.C. o comienzos del I, quiere mostrar cuáles son los fundamentos del judaísmo en su tiempo: la tierra, el templo y la Ley. En algunos códices griegos y antiguas versiones latinas figura como 1Esdras porque la historia que narra comienza antes que la contenida en los restantes Esdras; otros manuscritos griegos lo designan 2Esdras y lo copian tras Esdras y Nehemías agrupados como 1Esdras. El nombre que mejor lo distingue es 3Esdras.

*Argumento*. Narra la historia comprendida entre el final de la Pascua de Josías (cf. 2 Cr 35) y la lectura de la Ley a la vuelta del destierro (Neh 8), cambiando a veces el orden de los acontecimientos y parafraseando el texto bíblico. El cambio más notable es poner lo correspondiente a Esd 4,7-24 delante de Esd 2,1; e introducir entre ambas secciones un relato original (3,1-5,6): Tres pajes del rey Darío realizan una especie de concurso escribiendo cada uno en un papel qué es lo que juzga más poderoso en este mundo. Dejan sus escritos bajo la almohada del rey, y, al final, éste decide quién tenía razón. Se mencionan como poderosos al rey, al vino y a la mujer; pero el tercer paje, identificado con Zorobabel, añade que lo más poderoso es la verdad. Este sale vencedor y, como premio, pide al rey el permiso para que los judíos vuelvan a su tierra y edifiquen el templo. Petición que el rey concede.

*La redacción* de 3Esd, excepto el relato de los pajes, está hecha a partir del texto hebreo de 2 Cr, Esd y Neh, pero se discute si pertenecía o no a la obra del Cronista. Conoce el libro de Daniel, pero la procedencia del relato de los tres pajes es incierta: según algunos apunta a un contexto griego más antiguo y tiene como modelo la literatura de los simposios o disputas; otros ven en él un reflejo de la sabiduría egipcia. La historieta fue conocida por Flavio Josefo y por los Padres de la Iglesia que con frecuencia citan a 3Esd. Además de griego y latín se conserva en siriaco, etiópico y armenio. Fue excluido definitivamente del canon bíblico por el Concilio de Trento.

La *perspectiva religiosa* de 3Esd es la misma que la de la obra del Cronista, aunque da mayor relieve que ésta a las figuras de Josías y Esdras. La leyenda de los tres pajes con el triunfo de Zorobabel re-

salta la superioridad del judaísmo sobre el paganismo, de manera parecida a como lo hace la carta de Aristeas y el mismo libro de Daniel.

BIBLIOGRAFIA

La mejor edición crítica es la de R. Hanhart, *Septuaginta... Esdrae Liber I*, Gotinga 1974. Tradución castellana de N. Fernández Marcos en AAT II, 443-478.

### 3. *Antigüedades bíblicas o Pseudo-Filón (AntBib):* Dios salvará a su pueblo como lo hizo en otro tiempo

Se ha conservado únicamente en un latín que muestra ser una traducción deficiente de una versión griega que procedería a su vez de un original hebreo o arameo. Hasta 1898 esta obra se atribuyó a Filón de Alejandría, pero Leopold Cohn, al editar las obras de Filón, demostró que no era de este autor. La obra refleja de forma genérica la teología judía del siglo I d.C. sin que se pueda adscribir a ninguna corriente concreta del judaísmo de la época. Sí parece delatar un contexto sinagogal. El autor, ante el drama del dominio de los enemigos sobre Israel, quiere fortalecer la fe y la esperanza de los lectores, y, para ello, vuelve a contar la historia bíblica mostrando la grandeza y la misericordia de Dios en el pasado.

*Argumento*. AntBib va siguiendo los relatos bíblicos y los expone de forma midrásica: omite numerosos pasajes, pone discursos en boca de los personajes e introduce episodios de nueva creación. AntBib es un testimonio precioso de la antigüedad de muchas ampliaciones hagádicas que se encuentran en los targumes, en el NT y en la literatura rabínica posterior. He aquí un resumen de sus alteraciones más importantes del relato de la Biblia

En las genealogías de Adán a Noé y de Caín a Lámec inventa nombres a veces inidentificables en otras fuentes, como el de Noaba, hija de Adán y Eva (1,1). Al narrar la alianza de Dios con Noé, introduce promesas divinas de carácter escatológico (3,9-10). El episodio de la torre de Babel se une a la historia de Abrahán, que queda modificada profundamente (6): Abrahán está presente cuando construyen la torre de Babel, pero él y sus once compañeros se niegan a colaborar en aquella contrucción idólatra. Abrahán rehusa huir con sus compañeros, y es arrojado a un horno de fuego (interpretación de *ur*) del que sale milagrosamente ileso. Al hablar de la tierra de Canaán, AntBib dice, entre otras cosas, que fue librada de las aguas del diluvio. De Job cuenta que tomó como esposa a Dina la hija de Jacob (8,8).

Introduce una ampliación importante sobre Amrán, padre de Moisés, contando cómo ante la propuesta de los ancianos del pueblo de no tener hijos que los egipcios hiciesen morir, ni hijas que consagraran a los ídolos, Amrán reacciona convenciéndoles de que Dios cumplirá la alianza que hizo con Abrahán, y animándoles con su ejemplo. Así nació Moisés «*en virtud de la alianza de Dios y con la alianza en su carne*» (9,13), es decir, circuncidado.

En la sucinta narración del paso del Rojo y del caminar por el desierto se introducen ampliaciones menores que proporcionan novedad a la historia. Menciona tres grupos en que se dividieron los israelitas cuando estaban frente al mar acosados por los egipcios: cuatro tribus quieren lanzarse al mar, otras cuatro volverse a Egipto y las cuatro restantes, entre las que están Leví y Judá, tomar las armas y luchar (10,3). Relata la leyenda de que el pozo de agua seguía a los israelitas a través el desierto (10,7), y la proposición que Balaán, presentado como un hombre dividido interiormente, hace al rey de pervertir al pueblo de Israel mostrándoles hermosas mujeres, ante las que efectivamente Israel sucumbe pecando con ellas (18,13-14). La muerte de Moisés está adornada con previas revelaciones al patriarca de parte de Dios en las que, entre otras cosas, le promete, en términos parecidos a como lo hizo a Noé, la resurrección al final de los tiempos, cuando Dios visite el mundo (19,12).

Los jueces reciben una atención particular y sus historias ocupan tres cuartas partes de la obra. Comienza con la historia de Quenaz, mencionado en Jue 1,13 como padre de Otniel, y hace de él el primero de los jueces y la figura más relevante del libro (25-28). Resalta asimismo la historia de Débora, enriquecida con la narración de la elección divina y con un hermoso discurso sobre la fidelidad de Dios (30-33). De Jefté dice que pierde a su hija en castigo por haber hecho promesa de algo malo: ¿Y si le hubiera salido al encuentro un perro? (39-40). Destaca la aparición del Señor a Pinjás, el sacerdote, dándole, como a Elías, el poder de cerrar el cielo y prometiéndole ser llevado al cielo sin morir, hasta que llegue el fin del mundo: entonces volverán y morirán (48).

A Samuel le presenta como un jefe al estilo de Quenaz, y la institución de la monarquía tiene el tono antimonárquico de 1 Sm 8,6-18 (56). David es ungido en Betel –no Belén– y pronuncia varios salmos, uno parecido al Sal 151 de LXX (59) (cf. cap VI), y otro para alejar el espíritu maligno de Saúl, en el que además de profetizar que un descendiente suyo (de David) dominará al demonio, celebra la creación en términos de una meditación mística (60). El libro termina bruscamente con la muerte de Saúl (65).

En cuanto a la *composición* de AntBib se discute en primer lugar la fecha: unos la sitúan en los años inmediatamente anteriores a la destrucción de Jerusalén (65-70) atendiendo a la insistencia en la necesidad de buenos líderes para Israel; otros después de esa fe-

cha, en virtud de sus parecidos con 4Esd y 2Bar, y sospechando que en 19,7 alude a la destrucción del templo el año 70, al hacer coincidir en el mismo día del año, el día 17 del mes cuarto o Tammuz, la destrucción de las tablas de la Ley por Moisés, y la destrucción del templo, sin decir cuál. AntBib cuadra bien tanto antes del setenta invocando la necesidad de buenos líderes, como después de esa fecha reafirmando la confianza en la pervivencia de Israel a pesar de la tremenda opresión de los enemigos. Unida a la cuestión de la fecha está la del grupo al que pertence el autor de AntBib. Se descubren algunos parecidos con la literatura de Qumrán, pero el espíritu y el método de explicar la Escritura son muy distintos. AntBib refleja más bien un contexto cercano al sinagogal con matices apocalípticos comunes en la época. La versión latina del griego, se debió de realizar en los siglos II-III, y se ha transmitido en casi una veintena de manuscritos de los siglos XI-XV. Un manuscrito hebreo del siglo XVI, titulado *Crónicas de Yerajmeel*, contiene pasajes similares al Pseudo Filón, pero parece tratarse de la retrotraducción al hebreo de algún manuscrito latino.

*La afirmación teológica de fondo* de AntBib es que Dios, por su fidelidad a la alianza, salvará a Israel, como lo hizo en otro tiempo. Con el procedimiento de ampliar lo referente a algunos personajes y episodios, y de pasar prácticamente por alto otros, el autor va poniendo de manifiesto sus profundas convicciones religiosas:

**David, el rey ideal**

El final inesperado del libro da la impresión de que David es considerado más que como el rey histórico, el rey ideal que debe venir al fin de los tiempos o el líder que el pueblo necesita en las circunstancias en que se escribe la obra. En este sentido son significativos los dos cánticos de David: en el primero aparece como el líder escogido por Dios, pero del que se olvidaron «*cuando se habló del ungido del Señor*» (59,4); en el segundo, dirigiéndose al demonio cuando exorciza a Saúl, proclama: «*Te confundirá la nueva familia de que he nacido; de ella, de mis lomos, nacerá luego el que os subyugará*» (60,3). Aunque estas palabras pudieran indicar a Salomón –que según Sab 7,20 tenía poder sobre los espíritus–, al no estar incluida en el libro la historia de este rey, quedan abiertas al descendiente de David en sentido genérico, incluido el Mesías.

a) *La elección de Israel* ya estaba prevista por Dios en la creación (cf. Jub 2,19): Dios tomó la costilla de Adán «*sabiendo que de esa*

*costilla nacería Israel»* (32,15). Pero la elección se realizó «*en virtud de la sangre de Isaac»* (18,5), y, en la alianza, Dios dio a su pueblo «*la sabiduría que había preparado desde el origen del mundo»* (32,7). El amor de Dios a su pueblo viene vivamente expresado con las imágenes del pastor que no abandona su rebaño, y la viña (12,9). La pervivencia de Israel, fundada en la alianza, se realiza a través de los buenos líderes que Dios suscita. De ahí la especial atención dedicada a los jueces, siendo llamativa la amplitud en la historia de Débora.

b) *La fidelidad de Dios a su alianza*. En virtud de esa fidelidad Israel tendrá parte en la vida eterna, o mundo futuro, que consistirá en la restauración por parte de Dios, de un mundo nuevo sin muerte y sin carencia alguna (3,9-10); entonces resucitarán los israelitas que hayan sido fieles, no así los impíos que, tras el juicio final, serán aniquilados (16,3). Entretanto, en el *estado intermedio*, las almas de los justos están en paz y recibirán el anuncio de la victoria de Débora (32,13); mientras las almas de los impíos están en las tinieblas (16,3). Con la muerte acaba la posibilidad de interceder unos por otros (33,5). Aunque la salvación se atribuye a la misericordia y fidelidad de Dios, se mantiene también el principio de que Dios juzgará a cada uno según sus obras (11,6).

A diferencia de 2Bar y 4Esd que reflejan la misma situación y se preguntan angustiosamente sobre ella, AntBib no se deja llevar por representaciones apocalípticas, ni se inclina hacia una casuística legal propia de grupos «selectos»: sencillamente expone la confianza en Dios en medio de condiciones difíciles, recordando y contando con originalidad la historia pasada. Los rasgos de la teología de AntBib son –señala A. de la Fuente– la sobriedad, la «moderación y la profunda religiosidad; refleja lo mejor del alma judía, siempre abrumada por dificultades y siempre abierta a una esperanza de salvación: la salvación que Dios concede a quienes caminan fielmente por la senda de la alianza» (AAT II, 206).

*La diferencia más importante entre AntBib y el NT* radica en que en el apócrifo la atención se fija en la fidelidad de Dios hacia el pueblo a lo largo de la historia, y en ella apoya la esperanza de salvación; mientras que en el NT se ve esa misma fidelidad divina cumplida plenamente en la persona y obra de Jesucristo, centro de la fe. En orden a exponer esa fe, los hagiógrafos del NT se sirven también de relatos hagádicos utilizados asimismo en AntBib, y, quizá de forma similar a como lo hace el apócrifo, Lucas inserta discursos en boca de los personajes. El contexto cultural de AntBib es el mismo

que aquel en el que se redactan los libros del NT. Ejemplos del NT donde se presuponen narraciones presentes en AntBib son:

• 1 Co 10,4 cuando se alude a la roca o al pozo que seguía a los israelitas por el desierto (cf. AntBib 10,7), y en el que San Pablo ve una figura de Cristo.

• La aplicación del pasaje de Gn sobre la formación de Eva (cf. Gn 2,24) a la unión entre Cristo y la Iglesia, tal como se hace en Ef 5,32 –«Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia»– se ilumina desde las palabras de Débora en AntBib 32,15 que suponen que Dios formó a Israel de la costilla de Adán. Desde esa perspectiva se puede aplicar el texto de Gn a la la relación entre Cristo y la Iglesia: la Iglesia es la nueva Eva surgida de Cristo, nuevo Adán.

• La tradición recogida en Ap 2,14 sobre Balaán que enseñaba a Balac a poner tropiezos a los hijos de Israel (cf. 2 Pe 2,15-16; Judas 11) viene a reflejar la narración de AntBib 18,13 en la que Balaán aconseja a Balac que pervierta al pueblo de Israel mostrándoles bellas mujeres cananeas.

• También se pueden ver ciertas analogías entre la descripción del anuncio del nacimiento de Sansón en AntBib 48 y el de Juan Bautista en Lc 1,5-25; si bien son en gran medida rasgos comunes a los anuncios angélicos de nacimientos extraordinarios.

Otros ejemplos en los que afirmaciones del NT guardan cierta analogía con formas de expresión de AntBib pueden ser:

a) La sangre de Jesús ofrecido en sacrificio como fundamento de nueva Alianza en el NT y la elección de Israel por la sangre de Isaac al estar Abrahán dispuesto a sacrificarlo (cf. 18,5).

b) El anuncio de la Buena Nueva de la resurrección de Cristo a los que ya han muerto (cf. 1 Pe 4,6) y el anuncio de la victoria de Débora a los antepasados (cf. 32,13).

BIBLIOGRAFIA

Una edición crítica reciente en D. J. Harrington - J. Cazeaux - Ch. Perrot - P. M. Bogaert, *Pseudo-Philon. Les Antiquités Bibliques*, (Sources Chrétiennes 229-230) París 1976. Traducción castellana con introducción y notas de A. de la Fuente Adánez en AAT II, 195-316. Sobre la hagadá de AntBib recogida en targumes y literatura rabínica, cf. A. Díez Macho en AAT I, 189-191. Sobre escatología cf. A. de la Fuente, «La vida después de la muerte según *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo - Filón» en G. Aranda - C. Basevi - J. Chapa, *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. Jose María Casciaro*, Pamplona 1994, 423-434.

SELECCION DE TEXTOS

*1. Promesa de Dios a Noé: el mundo futuro*

«No volveré a maldecir la tierra por causa del hombre –dice Dios a Noé tras el diluvio–, porque el corazón del hombre es insensato desde su juventud. Por eso no volveré a destruir a los vivientes como acabo de hacerlo. Cuando pequen los habitantes de la tierra, los castigaré con el hambre, la espada el fuego o la muerte, sufrirán terremotos y se dispersarán por lugares inhabitables; pero no volveré a destruir la tierra con el agua. Mientras la tierra subsista, la semilla y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el otoño no reposarán, ni de noche ni de día, hasta que me acuerde de los que habitan la tierra, hasta la plenitud de los tiempos. Pero, cuando se cumplan los años del mundo, cesará la luz y se extinguirán las sombras; entonces daré vida a los muertos y alzaré de la tierra a los que duermen. El infierno devolverá lo que debe; la perdición restituirá su depósito, para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones, hasta que juzque entre el alma y la carne. Entonces el mundo reposará, la muerte se extinguirá y el infierno cerrará sus fauces. La tierra no carecerá de frutos ni será estéril para los que habitan en ella; no se manchará nadie que haya sido justificado por mí. Habrá una tierra y un cielo distintos, una morada eterna.» (AntBib 3, 9-10) (AAT 212).

*2. Israel, la viña del Señor*

Así pide Moisés misericordia cuando el becerro de oro: «Si no te apiadas de tu viña, Señor, todo se habrá hecho en vano y no tendrás quien te glorifique. Porque, aunque plantes otra viña, no creerá en ti una vez que hayas destruido la primera. Si abandonas el mundo a su suerte, ¿quién llevará a cabo lo que has dicho como Dios? Aparta, pues, tu furor de la viña, cumple lo que has anunciado y lo que vas a decir; que tu labor no resulte vana ni tu heredad se pierda en la humillación» (12, 9) (AAT II, 230).

*3. Fidelidad de Dios*

«El Señor va a tener hoy piedad de vosotros, proclama Débora al ser elegida, no por vosotros, sino por la alianza que estableció con vuestros padres y por el juramento que hizo de no abandonarnos para siempre. Sabed que después de mi muerte volveréis a pecar hasta vuestros últimos días. Por tanto, el Señor hará maravillas entre vosotros y os pondrá en las manos a vuestros enemigos. Vuestros padres murieron, pero el Dios que estableció la alianza con ellos es vida» (AntBib 30, 7) (AAT II, 265).

## *4. Vidas de Adán y Eva*

La atención que suscita la figura de Adán en la literatura judía de la segunda mitad del siglo I d.C. ya la vimos al estudiar 2Bar y 4

Esd. Ahora vamos a ver dos obras que tratan directamente la historia de Adán. Una de ella fue publicada en 1866 por Tischendorf entre los Apocalipsis apócrifos con el título de *Apocalipsis de Moisés* tal como se lee en un antiguo manuscrito griego; pero en realidad se trata de una narración midrásica de la historia de los primeros padres a partir de los datos de Génesis. La otra, que parece ser una recensión más amplia que la anterior de una historia similar, se ha conservado en latín, y se puede considerar una obra distinta. Todavía existen otras obras en armenio y georgiano que ofrecen un ciclo completo de literatura sobre Adán; pero se trata de refundiciones cristianas. La versión griega llamada hoy normalmente *Vida griega de Adán y Eva*, y la latina conocida como *Vida latina de Adán y Eva*, o simplemente *Vida de Adán y Eva*, son las que con más claridad presentan la tradición midrásica judía sobre Adán y Eva y su hijo Set. Aunque la versión latina esté profundamente cristianizada se suele considerar, junto con la griega, entre los apócrifos del AT.

*a) Vida griega de Adán y Eva (AdEvGr):*
Pérdida del paraíso y promesa de resurrección

Se trata de una narración libre que parte de los primeros capítulos de Génesis, y se orienta a explicar la muerte de Adán: por qué tenía que ocurrir y cuál es el destino posterior del hombre. Pudo haber sido escrita en el siglo I d.C., antes de la destrucción de Jerusalén, ya que no alude a tal acontecimiento. Este y el resto de los relatos sobre Adán vienen a dar razón de la situación en el mundo y el destino de cada hombre.

*Argumento*. Cuenta al hilo de Gn 4,1-25 el nacimiento de Caín y Abel, la muerte de Abel –conocida anticipadamente por Eva en un sueño–, y el nacimiento de Set (1-4). Luego se detiene en la narración de la muerte de Adán.

Adán, al caer enfermo, reune a sus hijos y les cuenta brevemente lo que ocurrió en el paraíso (7-8); después envía allí a Eva y a Set a buscar el aceite de la vida. Estos llegan al paraíso tras ser atacados en el viaje por una fiera que lucha con Set, pero acaba retirándose porque ellos (Eva y Set) son la imagen de Dios (10-12). Al llegar al paraíso, Dios les dice por medio del arcángel Miguel que ese aceite sólo se dará a los hombres al final de los tiempos (13).

Después Eva, por mandato de Adán, vuelve a contar, ahora con más detalle y amplitud, la caída y expulsión del paraíso: Ella y Adán vivían en partes distintas cuidando el jardín; pero el Diablo tentó a

la serpiente, ésta a Eva y ésta a su vez a Adán, y ambos comieron del árbol prohibido: una higuera según este apócrifo (20). Entonces Miguel tocó la trompeta para el juicio, y Dios llegó en un carro de querubines: condenó a Adán, a Eva y a la serpiente, y a aquellos los expulsó del paraíso. Sólo permitió a Adán llevar consigo aromas y semillas para poder alimentarse (15-30).

Tras el largo discurso de Eva sigue la narración de la muerte de Adán: Eva reza por él, se reconoce la única responsable del pecado y ve –por concesión divina– el trono de Dios y la asunción del espíritu de Adán hasta el tercer cielo, donde permanecerá hasta el día en que Dios realice sus designios sobre el mundo (31-37).

A continuación se describe el entierro del cuerpo de Adán, cubierto con sudarios y ungido con aceite de oliva que los ángeles traen desde el tercer cielo. Junto a Adán es enterrado Abel cuyo cuerpo había intentado ocultar Caín. Fueron enterrados donde «*Dios había tomado el polvo y modelado a Adán*»; y Dios, hablando con el cadáver de Adán le recuerda que es polvo y le promete la resurrección. La historia termina con la muerte de Eva y las intrucciones que Set recibe del arcángel Miguel sobre los honores fúnebres que ha de recibir todo ser humano hasta el día de la resurrección (38-43).

*La redacción de AdEvGr* se pudo hacer en griego, aunque utilizase materiales hebreos previos. Por los rasgos ascéticos que presenta (separación de sexos en el paraíso extendida también a los animales), la inculpación de Eva, el interés por los ritos funerarios, y la exuberante liturgia celeste, se la asocia a medios esenios parecidos a la secta de Qumrán. Es posible que al describir el destino *post mortem* de Adán se entrecrucen dos tradiciones distintas: la de la vuelta del espíritu a Dios (31; 42) y la de la resurrección del cuerpo (41). El texto se ha transmitido en numerosos manuscritos, el más antiguo del siglo XI.

*El rasgo teológico* más importante de AdEvGr es el planteamiento que hace de la escatología individual, poniendo el acento no tanto en el juicio como en la promesa de resurrección que Dios hizo a Adán si obraba el bien, y en la dignidad del hombre creado a imagen y semejanza divinas. Su enseñanza de la resurrección de los cuerpos al final de los tiempos no va unida ansiosamente a la pregunta de cuándo y cómo ocurrirá, como sucede en obras apocalípticas (cf. 2Bar; 4Esd). El relieve que adquieren en la obra los ritos funerarios –ritos que se han de ejercer con todos los hombres (43)–, muestra la esperanza en la resurrección del cuerpo. La causa

de la muerte, inevitable para todos los hombres, la ve en el pecado de Adán, que ocasionó la pérdida del paraíso; Eva fue la mayor responsable, aunque, en último término, el pecado, y por tanto la muerte, se deben al Tentador, al Diablo (cf. Sab 2), del que la serpiente fue un mero instrumento (16). En el estado intermedio, las almas, a las que se identifican con el individuo mismo, perviven sin alcanzar todavía el lugar de la presencia de Dios (están en el tercer cielo), hasta el día de la resurrección. El apócrifo no es del todo claro en este punto: se esfuerza por conciliar la dignidad del hombre hecho a imagen de Dios con la realidad de que vuelve al polvo del que salió. La solución a la que apunta es que el hombre sigue siendo, a pesar del pecado y la muerte, imagen de Dios y señor de la creación.

Conviene notar también la singularidad que adquiere Set, como conocedor del lugar donde está enterrado Adán y receptor de las instrucciones angélicas sobre los duelos fúnebres.

*En el NT* la relevancia adquirida por la figura de Adán es semejante a la que vemos en AdEvGr. Este apócrifo, a diferencia de 2Bar y 4Esd, destaca que únicamente el pecado del paraíso es la causa de la muerte que alcanza a todos los hombres; no culpa de ella a los pecados de los descendientes de Adán. Al mismo tiempo intenta justificar al primer padre, Adán, y a él atribuye asimismo el origen de la esperanza en la resurrección. Estas representaciones constituyen el trasfondo en el que san Pablo habla de Cristo como del nuevo Adán, tanto en el sentido de que en ambos (en Adán y en Cristo) se decide el destino de la humanidad –en el primero para introducir la muerte, en el segundo la resurrección (cf. 1 Co 15,21.45)–, como en el de que el primero era figura del que había de venir, puesto que Adán, tras la muerte, fue destinado a la resurrección cuando Dios restaurara la creación (cf. Rom 5,12-14). La coincidencia entre Pablo y AdEvGr a propósito de la consideración de Adán es tal, que se ha llegado a afirmar que ambos pertenecen al mismo círculo teológico (cf. Fernández Marcos, AAT II, 321).

Por otra parte son numerosas las representaciones y expresiones comunes a AdEvGr y a los hagiógrafos del NT. Destacan las siguientes:

• La imagen de Miguel haciendo sonar la trompeta para el juicio (cf. Mt 24,31; 1 Co 12,52; 1 Tes 4,6; Ap 8,2; etc) está contenida en las palabras de Eva tras el pecado: «*En cuanto oímos al arcángel que tocaba la trompeta, nos dijimos: "Mira, Dios viene al paraíso para juzgarnos"*» (22).

• La identificación del tercer cielo con el paraíso en 2 Cor 12,2-4 corresponde al lugar al que Miguel por orden divina lleva a Adán (entiéndase el espíritu de Adán) tras su muerte: «*Llévalo al paraíso hasta el tercer cielo y déjalo allí hasta aquel gran día terrible que voy a preparar para el mundo*» (37).

• El fruto del árbol de la vida del paraíso como don de Dios en la era escatológica, tema resaltado asimismo en Ap 2,7; 22,2.14.19, aunque en éste como don de Cristo a los vencedores.

• El valor escatológico de la unción con aceite, signo de la preparación para la resurrección futura, queda recogido en las unciones de enfermos en el judaísmo y el cristianismo (Mc 6,13; St 5,14).

• El cuadro de liturgia celeste en Ap 8,3-4 se asemeja al de la visión de Eva en la que «*todos los ángeles se acercaban al altar con incienso, incensarios y navetas...*» (33), si bien en Ap el perfume que llevan los ángeles son las oraciones de los santos.

La descripción que AdEvGr hace de la gloria que Adán y Eva poseían antes de pecar, y cómo fueron privados de ella, es recogida en cierto modo en obras gnósticas para explicar la naturaleza de los gnósticos (cf. ApAd).

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica de K. von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Leiden 1866, ha sido reimpresa en Hildesheim 1966; como edición crítica reciente cf. D.A. Bertrand, *La Vie grecque d'Adam et Ève*, Adrien-Maisonneuve, París 1987. Traducción castellana de N. Fernández Marcos en AAT II, 317-337. Sobre la literatura apócrifa en torno a Adán se puede ver la excelente panorámica de J. Martínez Fernández, «Apócrifos relativos a Adán» en AAT V, 391-396.

## SELECCION DE TEXTOS

### *1. El fruto del árbol de la vida*

«El Señor se volvió a Adán y le dijo: "A partir de ahora no te permitiré estar en el paraíso". Adán respondió: "Señor, dame fruta del árbol de la vida para que coma antes de ser expulsado". Pero el Señor replicó a Adán: "No podrás tomarla ahora ya que está encomendada a los querubines (...) No obstante, cuando salgas del paraíso, si te guardas de todo mal como quien está dispuesto a morir, cuando ocurra de nuevo la resurrección te resucitaré y entonces se te dará del árbol de la vida y serás inmortal para siempre"» (AdEvGr 28) (AAT II, 332s.).

2. *Promesa de resurrección*

«Llamó Dios a Adán y dijo:

–¡Adán, Adán!

Y respondió el cadáver desde la tierra:

–Aquí estoy, Señor.

Y el Señor añadió:

–Te dije que eres tierra y que a la tierra volverías. De nuevo te anuncio la resurrección. Te resucitaré el último día en la resurrección con todos los hombres de tu semilla» (AdEvGr 41) (AAT II, 326s).

### b) *Vida latina de Adán y Eva (AdEvLat):* Persistencia de la tentación y necesidad de la penitencia

La recensión latina de la Vida de Adán y Eva, publicada en 1878 por W. Meyer, coincide aproximadamente en la mitad de su contenido con la recensión griega a la que dobla en extensión. Sobre ésta contiene tradiciones nuevas de origen judío y reelaboraciones cristianas; es un interesante ejemplo de cómo se actualiza un midrás judío con otro cristiano para destacar, desde el punto de vista cristiano, el sentido mesiánico de Gn 3,15.

*Argumento*. Las narraciones que la versión latina ofrece sobre la griega son: la penitencia de Adán y Eva (1-22), las revelaciones de Adán a Set y un testamento de Adán (25-29), un testamento de Eva (49-50) y las explicaciones sobre la formación de Adán y el significado de su nombre (55-57). Adán y Eva hacen penitencia porque no encuentran alimento en la tierra vacía: Adán se introduce en las aguas del Jordán donde le rodean todos los peces para llorar con él, y Eva en las del Tigris. Pero Satán seduce a Eva para que abandone la penitencia, y al ser maldecido por Adán explica por qué tienta a los hombres: porque fue arrojado del cielo a causa de no querer adorar al hombre, imagen de Dios.

Las revelaciones de Adán a Set incluyen una visión celeste que aquél tuvo tras ser expulsado del paraíso y el conocimiento que adquirió al comer del árbol: la historia de Israel con la dispersión de las tribus y la destrucción del primer templo, así como el juicio final sobre todos los hombres. La reelaboración cristiana, destacando el sentido cristológico de Gn 3,15, se da sobre todo en las palabras del arcángel Miguel a Eva y Set, cuando van al paraíso a buscar el aceite: el arcángel hace una alusión al Mesías, el Hijo de Dios, bautizado en el Jordán, que resucitará el cuerpo de Adán y el de to-

dos los que renazcan del agua y el espíritu; Set, por su parte, tiene una visión en la que contempla a la Virgen con un niño crucificado en sus brazos (45).

Eva, en su testamento, manda a Set escribir la vida de sus padres en tablas de piedra y de barro bruñido para que no fueran destruidas ni por el agua ni por el fuego. Solamente Salomón pudo interpretarlas con ayuda de Dios y así supo dónde construir el templo; en las tablas estaba también escrito lo que Henoc había profetizado sobre Jesucristo.

Finalmente se explica que el cuerpo de Adán fue formado de ocho elementos en el lugar en donde nació Jesús, en Belén, y que las letras de nombre de Adán significan los cuatro puntos cardinales.

Esta recensión latina de la Vida de Adán y Eva tiene *relación literaria* con la griega y con otras versiones; pero no es fácil precisar hasta qué punto. No hay datos que reflejen la fecha de composición de la obra; pero se puede sospechar que el material judío es tan antiguo como el de la versión griega: en concreto en la descripción apocalíptica de la historia de Israel sólo se habla de una destrucción del templo (19).

En el *terreno teológico* AdEvLat presenta con mayor claridad que la versión griega la trascendencia de Dios: no narra, por ej., que Dios baje hasta el cadáver de Adán, sino que éste le contempla en una visión. Por otra parte destaca el tema de la penitencia por la inmersión en el agua, que, prescindiendo de las inserciones claramente cristianas, refleja una alta valoración de las abluciones rituales. Junto a ello recalca que la enemistad del Diablo y la tentación siguen vivas: Set es atacado y mordido por la serpiente, y el Diablo da razón de por qué tentará siempre a los hombres. Asimismo acentúa aún más que la versión griega el relieve de la figura de Set como conocedor de los misterios que poseía Adán: este rasgo será explotado por la literatura gnóstica como vimos en ApAd.

AdEvLat muestra admirablemente *cómo los cristianos leyeron*, y en este caso modificaron por escrito, la literatura apócrifa del AT. Junto a ello, hay rasgos del NT que se iluminan desde los relatos de esta obra. Así la lucha entre Miguel y el diablo descrita en Ap 12,7-12, se comprende mejor a la luz del relato de AdEvLat 13-16 sobre los motivos de la rebelión del Diablo: no querer adorar la imagen de Dios. Es significativo que en Ap esa lucha se inserta a continuación de la visión de la mujer madre del Mesías, orientando de esta forma a comprender la derrota de Satán en relación con la aparición de Cristo.

Como la versión griega pero con un mayor desarrollo, AdEvLat ofrece también el contexto literario en el que se desarrollaron las tradiciones sobre el alimento maravilloso que Dios concederá en el tiempo escatológico (san Juan lo une con el maná y la Eucaristía, cf. Jn 6,49-58), la superioridad de Adán sobre los ángeles que se refleja en Cristo (cf. Flp 2,9-10)

BIBLIOGRAFIA

La edición del texto latino en J. H. Mozley, «Documents: The *Vita Adae*» *JTS* 30 (1929) 121-149. Sobre las versiones armenias, cf. M. E. Stone, *The Penitence of Adam* (CSCO 492-493, Scriptores armeniaci 13-14) Lovaina 1981; sobre las georgianas cf. E. Mahé, «Le livre d'Adam géorgien» en *Studies in gnosticism and Hellenistic religions presented to G. Quispel*, Leiden 1981. Traducción castellana, N. Fernández Marcos, AAT II, 338-352.

SELECCION DE TEXTOS

*Promesas a Set ante la puerta del paraíso*

Habla Miguel «encargado por Dios de los cuerpos de los hombres»: «A ti te digo, Set, hombre de Dios, no llores al orar y suplicar por el aceite del árbol de la misericordia, para ungir el cuerpo de tu padre, Adán, contra los dolores que sufre. Te aseguro que no podrás obtenerlo por ningún medio hasta los últimos días, cuando se cumplan cinco mil doscientos ventiocho años. Ya que entonces vendrá sobre la tierra Cristo, el muy amado Hijo de Dios, para reanimar y resucitar el cuerpo de Adán y resucitar los cuerpos de todos los muertos (...) (AdEvLat 41-42)

«Set, al mirar hacia el paraíso, vio en la cúspide de un árbol a una virgen sentada con un niño crucificado en las manos» (AdEvLat 43) (AAT, 347s).

## 5. *Obras perdidas*

*a) Jannés y Mambrés (JanMam)*. El Decreto gelasiano cita un libro sobre «Penitencia de Jannés y Mambrés» al que pudieran pertenecer dos fragmentos griegos y uno latino. Los primeros hablan de la aparición de los dos magos egipcios a Moisés (cf. Ex 7); el segundo, de cómo Mambrés evoca y reconoce el alma de Jannés, y ésta le explica cómo son la muerte, el juicio y el infierno. Elementos de esta leyenda se encuentran en CD 5,17s y en 2 Tim 3,8 donde aparecen los nombres de aquellos magos, nombres que no están en el texto bíblico. Escritos judíos posteriores identifican a aquellos magos como hijos de Balaán (cf. Gn 22,2). La traducción inglesa del texto de estos fragmentos en Charlesworth II, 426-442.

*b) Eldad y Medad (EldMed)*. Un «Libro de Eldad y Medad» es citado en la Esticometría de Nicéforo (cf. cap. I); pero de él no se con-

serva sino una breve cita que le atribuye el *Pastor de Hermas* (cf. 2,3,4: «El Señor está cerca de los que se convierten»). Las profecías de aquellos dos hombres sobre los que vino el Espíritu de Dios en el desierto (cf. Nm 11,26), se desarrollan en TgPsJon y en TB BB 74b. Traducción inglesa de la cita en Charlesworth, 463-466.

### 6. *Obras cristianas*

*a) La escala de Jacob (EscJac).* Se conserva en dos recensiones eslavas del siglo VII, y se piensa que pudiera recoger una obra escrita en griego por un judío de los siglos I-II d.C. Contiene una narración hagádica sobre Gn 28,11-22 en la que explica la visión de la escala. El ángel Sariel le revela a Jacob que la escala representa la historia del mundo dividida en doce períodos y le anuncia el nacimiento y crucifixión de Cristo (cap. 7). No es seguro si se trata de la misma obra que San Epifanio de Salamina (*Panarion* 30,16. 7) menciona como *Ascensión de Jacob*. La traducción inglesa de EscJac puede verse en Charlesworth II, 401-402.

*b) Historia de los Recabitas (HistRec).* Se ha conservado en griego, siriaco, etiópico y otras lenguas antiguas con formas diversas. Fue publicada por M. R. James en 1893. Se trata de una leyenda cristiana que desarrolla Jr 35: Describe cómo Sedecías persiguió a los recabitas, y éstos fueron milagrosamente trasladados a una isla similar al paraíso. El relato se completa con la narración de la visita a aquella isla de diversos personajes que varían según las versiones. Una hipótesis que da interés a esta obra es que en ella se recoja una hagadá judía anterior al año 70 d.C. relacionada con la historia de la secta de Qumrán. Hagadá a la que se habrían unido hasta cuatro estratos redaccionales posteriores de carácter cristiano. La traducción inglesa puede verse en Charlesworth II, 443-462.

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Observar las ampliaciones de los textos aportados sobre Gn 3,21; Gn 9,12-17; Gn 3,24. Deducir qué pretenden los autores de esos apócrifos con tales ampliaciones. Buscar en alguno de ellos, siguiendo las traducciones en AAT II, ampliaciones de otros pasajes de la historia bíblica.

2. Señalar la representación del mundo futuro según los textos citados

3. Buscar los textos del NT señalados en el apartado del estudio de AntBib y/o de AdEvGr y comparar con los propuestos como semejantes en estos apócrifos.

4. A la luz de los textos comentar qué consideraciones aparecen sobre Adán. Comparar con Rom 5,12-21.

# Capítulo IV
# EL CAMINO SEÑALADO POR LOS PADRES: LOS TESTAMENTOS

## I. VISION GENERAL

Algunos apócrifos del AT se distinguen por presentar como marco literario la narración del final de la vida de un personaje importante del pasado y las palabras que pronunciara antes de morir. Con ellas exhorta a sus descendientes, reunidos en torno a él, a un comportamiento recto, y les revela el futuro. De ahí que estas obras reciban el nombre de «testamentos» o «discursos de adiós». Este recurso literario se encuentra ya en pasajes del el AT: Gn 49 ofrece las recomendaciones que Jacob, antes de morir, hace a cada uno de sus doce hijos; y Dt 31-33, las palabras que Moisés dijo a Josué prediciéndole el futuro de Israel y bendiciendo a las tribus. En los apócrifos y en los libros del NT encontramos secciones que siguen esa forma narrativa, como por ej. al introducir las últimas palabras de Abrahán, Isaac y Jacob en Jub 20-22, o los discursos de Jesús en Jn 13-19. Los libros que vamos a ver a continuación utilizan tal recurso literario como estructura del conjunto de la obra, por lo que se puede hablar de un auténtico género literario. El término «testamento» tiene en este caso el sentido de herencia espiritual recibida de los antepasados. Tales obras no son propiamente pseudoepígrafas, ya que el autor a nivel narrativo no se identifica con los testadores; sin embargo, es evidente el aspecto ficticio de las situaciones y la invención de los discursos.

La antigüedad de obras de este género está atestiguada en Qumrán donde se han encontrado tres Testamentos en arameo (el de Leví, el de Qohat hijo de Leví, y el de Amrán padre de Moisés) y otro en hebreo que puede ser un Testamento de Neftalí. La presencia en Qumrán de los tres primeros muestra una tendencia a reunir testamentos de personajes afines, en este caso de condición sacerdotal;

la del segundo indica que existían ya testamentos de los otros hijos de Jacob. El libro de los «*Testamentos de los Doce Patriarcas*» responde a la tendencia dicha: en él se recogen relatos ya existentes y se crean otros del mismo corte para completar la serie de los doce hijos de Jacob. En un códice copto se encuentran asimismo reunidos los *Testamentos de Abrahán, Isaac y Jacob*; el primero de los cuales ya existía independientemente con anterioridad, y a él se añadieron los de los otros dos patriarcas.

Una característica de los apócrifos de este género es que han adquirido su forma final en ambientes cristianos, aunque ciertamente recogen escritos judíos anteriores, como se deduce de los manuscritos de Qumrán. Muchas veces no es fácil distinguir a qué contexto pertenecen algunas de las expresiones que se encuentran en ellos: si éstas pueden responder a un contexto originariamente judío o se trata más bien de afirmaciones cristianas. Con todo, sí parece posible establecer cuál es la orientación fundamental de una obra, y en ese sentido hacer una subdivisión entre aquellas que reflejan con más claridad un contenido de carácter judío, y aquellas otras en las que predomina la fe cristiana. Esta simbiosis de lo judío y lo cristiano en los Testamentos orienta a pensar que su transmisión o reelaboración se debe en gran medida a círculos judeocristianos.

## II. TESTAMENTOS DE CARACTER JUDAICO

Las obras incluidas en este apartado han sido consideradas fundamentalmente de origen judío, aunque se observa que han recibido retoques cristianos en su transmisión, o incluso se puede pensar que la redacción final se debe a un autor cristiano. TestXII refleja en sus estratos más antiguos material judío palestinense del siglo II a.C.; TestJob se mueve en cambio en el ambiente de diáspora en torno al siglo I a.C. o d.C.

### *1. Testamentos de los doce Patriarcas (TestXII):* Conducta y destino de las tribus

Se ha conservado en griego, armenio y eslavo, y es la obra más representativa del género «testamento». Contiene numerosas expresiones de cuño cristiano, por lo que, hasta la traducción alemana de S. Schnapp en 1884, se tuvo como una obra cristiana, aun cuando su primer editor en 1698, J. E. Grabe, la había presentado como judía.

*Descripción*. TestXII presenta doce relatos, que corresponden a las últimas palabras y a la muerte de cada uno de uno de los hijos de Jacob. Todos tienen el mismo esquema:

– Se describe la situación: el patriarca está en el lecho de muerte o es ya muy anciano, y reúne a sus hijos.

– El mismo patriarca hace un resumen de su vida destacando alguna virtud o condenando algún vicio, a partir de datos tomados generalmente de las historias de Génesis, de las bendiciones de Jacob (Gn 49) y de Moisés (Dt 31-33), o simplemente inventados.

– Dirige a sus descendientes una exhortación en estilo sapiencial.

– Predice el futuro de la tribu –futuro que dice haber conocido en las escrituras de los padres, generalmente en los libros de Henoc– siguiendo el esquema pecado, castigo, conversión, salvación.

– Vuelve a hacer una breve exhortación moral.

– El narrador cuenta la muerte del patriarca y su entierro.

Estos son los rasgos más relevantes de cada testamento:

**TestXII, ¿obra judía o cristiana?**

A pesar de las investigaciones recientes tal cuestión sigue estando abierta. En líneas generales cabe afirmar que aunque la presente colección formada por TestXII puede ser labor de un redactor cristiano de los siglos II-III, recoge una antigua colección de testamentos –algunos del siglo II a.C. que pudieron circular ya en Qumrán– que ya estaba traducida al griego. No es posible saber si tal colección contenía o no el testamento de cada uno de los doce patriarcas, o si alguno de éstos fue creado entonces *ex novo*. En cualquier caso, si se suprimen algunas expresiones que pueden ser interpolaciones posteriores, el conjunto tiene sentido en contexto judío. La importancia de esta cuestión está, entre otras cosas, en llegar a determinar qué ideas morales o mesiánicas de TestXII corresponden al judaísmo anterior al NT, y qué influjo han podido ejercer en éste.

*Rubén*: Cuenta su pecado con Balá (cf. Gn 35, 22) a la que, según dice, encontró desnuda y ebria, y cómo se arrepintió del mismo. Exhorta contra la fornicación destacando la peligrosidad de las mujeres, seductoras de los hombres, y poniendo como ejemplos a la mujer de Putifar y a las mujeres que tentaron a los ángeles. Predice la supremacía de las tribus de Leví y de Judá y la rebelión de sus hijos (los de Rubén) contra Leví y les exhorta a honrar a éste porque un descendiente suyo será rey sobre ellos para siempre.

*Simeón*: Se hace él solo reponsable de la envidia hacia José –no todos los hermanos como en Gn 37,11– y presenta la conducta de éste como contrapunto. Exhorta a erradicar la envidia y la fornicación. Predice la victoria de sus descendientes sobre Canaán si siguen sus consejos, y que la salvación final llegará por Leví y Judá.

*Levi*: Narra su venganza contra Siquén por el rapto de Dina (cf. Gn 34,25-31) y, como recompensa, dos visiones celestes: una en la que es nombrado sacerdote para siempre por la hazaña realizada; otra en la que es revestido de los ornamentos sacerdotales y ungido con el óleo. Exhorta al conocimiento y enseñanza de la Ley. Predice el cumplimiento de las setenta semanas, los pecados de los sacerdotes contra el templo, y que al final aparecerá un nuevo sacerdote que, actuando como un rey, dará comienzo al mundo futuro.

*Judá*: Recuerda la fortaleza que poseía, y narra su matrimonio con la cananea Sebué porque estaba algo ebrio, y el episodio con Tamar (cf. Gn 38). Exhorta a evitar el orgullo, la embriaguez, la fornicación y la avaricia. Predice el pecado de idolatría de sus descendientes y los daños que sufrirán hasta que se vuelvan al Señor; entonces éste los visitará, los librará de la esclavitud y vendrá el rey Mesías.

*Isacar*: Cuenta su nacimiento como premio por las mandrágoras traídas por Rubén (cf. Gn 30,17s), y su condición de labrador. Exhorta a la sencillez de corazón, al trabajo y a obedecer a Leví y Judá. Predice el abandono del trabajo y el olvido de la Ley en los últimos tiempos, la cautividad y la misericordia del Señor que les hará volver de nuevo a la tierra.

*Zabulón*: Narra que él ignoraba lo que hicieron sus hermanos cuando vendieron a José, su condición de pescador y su compasión hacia los pobres. Exhorta a tener compasión y misericordia del prójimo. Predice la división de los dos reinos, el destierro, la vuelta y, luego, la aparición de Dios en persona para rescatarlos de la cautividad de Beliar (príncipe de los espíritus malos); todavía después pecarán de nuevo, sigue diciendo, y llegará la consumación final.

*Dan*: Cuenta su ira contra contra José porque le tenía envidia, y su alegría cuando éste fue vendido. Exhorta a guardarse de la ira. Predice la oposición de sus descendientes a Leví y Judá, la cautividad y la salvación que vendrá de éstos porque las rescatarán de Beliar.

*Neftalí*: Narra su nacimiento y su semejanza con José; así como su rapidez como correo. Exhorta a la bondad y a guardarse de la avaricia. Predice el pecado, la cautividad y la vuelta. Después narra

dos visiones en las que contempla la exaltación de Leví y Judá presentados como salvadores. Las visiones son signos de lo que ocurrirá al final de los tiempos.

*Gad*: Cuenta su odio hacia José y cómo lo vendió por avaricia. Exhorta a no dejarse llevar por el odio y a que cada uno ame a su hermano y le perdone de corazón aunque se porte mal. Predice que de Judá y de Leví surgirá el Salvador.

*Aser*: No cuenta nada de su vida. Exhorta a seguir el buen camino con sinceridad. Predice el pecado de sus descendientes, la dispersión y la congregación de Israel.

*José*: Narra primero, con detalle, cómo Dios le guardó de pecar con la egipcia mediante la paciencia, la oración y el ayuno, y cómo el mismo Dios lo liberó de la carcel y lo exaltó (cf. Gn 39-41). Exhorta a la castidad y a la pureza. Después cuenta cómo fue comprado como esclavo en Egipto por una mujer menfita que se había enamorado de él, y exhorta a la unión fraterna. Predice la venida del Mesías de las tribus de Leví y Judá y lo describe bajo el símbolo del cordero vencedor en un apocalipsis que recuerda 1Hen 90,28-29.

*Benjamín*: Narra un diálogo con José sobre lo que sucedió tras haber sido éste vendido por sus hermanos. Exhorta a imitar a José en la rectitud y misericordia. Predice el pecado de concupiscencia y, a pesar de ello, la construcción del templo y la venida de un profeta que será humillado y exaltado.

La complejidad del tema de *la redacción de TestXII* viene aumentada por las diferencias que presentan entre sí los más de doce manuscritos griegos existentes y las antiguas versiones armenia y eslava. Es difícil clasificar en familias la abundancia de manuscritos; pero se tiende a ver fundamentalmente dos grupos, sin que por otra parte esté claro a cuál se haya de atribuir un carácter más originario. Curiosamente se descubre que algunas ampliaciones presentes en una serie de manuscritos griegos, especialmente en uno procedente del monte Athos, coinciden con los fragmentos del *Testamento de Leví* de la cueva 4 de Qumrán, y de otro, también en arameo, encontrado en la geniza del Cairo a principios de siglo, aunque los manuscritos de Qumrán reflejan un texto más largo.

Charles en su edición de 1908 defendía la redacción judía de TestXII, en la que posteriormente se habrían introducido interpolaciones cristianas por parte de los copistas. Esta hipótesis, seguida por la mayor parte de los estudiosos. es actualmente puesta en duda sobre todo por M. de Jonge, argumentando que las consideradas interpolaciones son en gran medida parte sustancial de la obra –dificilmente se pueden suprimir sin alterar el sentido del conjunto–, y que las repeticiones y cortes en el texto pueden

deberse a la labor de composición en la que se recogen materiales anteriores, no a una interpolación posterior. Prueba de ello sería además la presencia de tales expresiones en los diversos manuscritos y versiones. Contra esta consideración, pero apoyados practicamente en los mismos argumentos, otros estudiosos como M. Philonenko consideran que la redacción se debe a los esenios de Qumrán y que en lo fundamental esas expresiones en cuestión se pueden comprender como atribuidas al Maestro de Justicia y reflejan su persecución por los sacerdotes asmoneos; TestXII presenta además la creencia en dos mesías, el de Judá y el de Leví, como algunos escritos pertenecientes a aquella secta (cf. 1QS 9,11; CD 12,23-13,1). Sin embargo, TestXII no tiene un carácter sectario y faltan en él elementos característicos de aquella comunidad. Otros autores, como J. Becker, examinando los pasajes de exhortación, proponen la hipótesis de dos estratos redaccionales, ambos judíos: uno más antiguo, palestinense, anterior a la guerra de los Macabeos en el que se recalca el amor al prójimo entendido como miembro del pueblo; otro, elaborado en Alejandría en círculos sinagogales, con la idea del amor universal tomada del estoicismo. Pero es evidente que la redacción final se debe a un único autor que mantiene, incluso artificiosamente, el mismo cliché literario para todos los testamentos. Y esta redacción última tiene carácter cristiano; reorienta la obra como profecía de Cristo y así la recibieron las iglesias traduciéndola a sus respectivas lenguas.

La *relevancia teológica de TesTXII* se sitúa en el ámbito de la escatología y en el terreno de la moral. Como representaciones escatológicas destaca:

a) La victoria final de Dios (o del Mesías) sobre Beliar y sus espíritus, y la instauración de un reino terreno cuyo centro será Jerusalén. Según bastantes pasajes también los gentiles participarán de la salvación (cf. TstXIILev 2,7; TestXIIJud 24,5-6). Los que hayan muerto participarán del reino mesiánico mediante la resurrección (TestXIIBen 10,5-10) que se describe en términos similares a Dn 12,2.

b) La función escatológica de los jefes de las tribus de Leví y Judá, por las que vendrá la salvación. Estas tribus tienen ya el protagonismo histórico en los ámbitos religioso y militar respectivamente, si bien la primacía pertenece a la tribu de Leví (cf TestXIIRub 6,8-12). Se espera la venida de dos Mesías: uno sacerdotal de la tribu de Leví (Cf. TestLev 18), otro regio de la de Judá (TestXIIJud 24). La llegada de este último se describe sin embargo con más viveza. Pero, como ocurre también en CD (cf. CD 12,23-13,1) ambos Mesías acaban uniéndose en una sola figura, el Mesías de Aarón y de Israel (TestXIIJos 19,1-12).

En cuanto a los aspectos morales, TestXII, además de la recomendación de las virtudes, pone especialmente el acento en:

a) La oposición de los dos espíritus, uno bueno y otro malo que influyen en la conducta humana; el príncipe de los espíritus malos es llamado Beliar.

b) El amor al projimo, entendido como el hermano miembro del mismo pueblo (TestXIIRub 6,9; TestXIISim 4,7; TestXIIGad 6,1; etc.), incluso cuando es considerado enemigo; y el lema de vencer el mal haciendo el bien (cf. TestXIIBen 4,1-5). Junto a ello, la compasión incluso hacia los animales (TestXIIZab 5,1). Pero sigue manteniéndose el odio a los pecadores y se alaba el darles muerte con violencia (cf. TestXIIAs 4,2).

c) El perdón de las ofensas, como hizo José con sus hermanos (cf. TestXIIJos 1,7), pero para dejar así lugar a la venganza de Dios (cf. TestXIIGad 6,7).

Las *coincidencias de ideas y términos entre TestXII y el NT* son muy numerosas; pero con frecuencia permanece la duda acerca de cuál de los dos tiene la prioridad cronológica y qué dirección sigue el influjo entre ambos escritos. Especialmente son llamativos los paralelismos en cuestiones éticas; pero con todo, en el fondo hay profundas diferencias. A. Díez Macho, tras estudiar el amor al prójimo en TestXII, concluye: «Nótese que ni el odio teológico ni la guerra religiosa son aceptados en el NT: Jesús enseña a amar y a hacer el bien a los enemigos, a ejemplo del Padre, que también hace bien a sus enemigos (Mt 5,45); y Jesús prohíbe arrancar la cizaña hasta que lo hagan los ángeles al fin del mundo (Mt 13,24-30). En una palabra, la moral de la caridad en los Testamentos de los Doce Patriarcas se acerca a la del NT, pero no la alcanza» (AAT I, 270). A esto habría que añadir que, por otra parte, la ética del amor fraterno y universal, tan acentuada en TestXII, pudo hacer ver a las generaciones cristianas que también en este aspecto Cristo había dado plenitud a la ley antigua, puesta en el escrito en boca de los patriarcas.

En el aspecto escatológico cabe notar que la tendencia en TestXII a unir en una sola figura el mesías sacerdotal y el mesías real, aparece como una realidad clara en el NT que presenta a Jesús como Mesías Sacerdote y Rey. Si la alusión al Mesías como «un cordero» en TestXIIJos 19,11 es originaria –la añadidura «de Dios» sería retoque cristiano– contribuiría a entender esa misma figura como símbolo del Mesías en 1Hen 90,38; y reflejaría el contexto judío en que, según Jn 1,29, el Bautista designa a Jesús Mesías con di-

cho título, si bien su sentido habría sido enriquecido en el IV Evangelio a la luz de los acontecimientos pascuales.

## BIBLIOGRAFIA

Las dos ediciones críticas más importantes son las de R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908 (reedición: Hildesheim 1960); y la de M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* PVTG 1/2, Leiden 1978. La edición de algunos fragmentos arameos en J. T. Milik, «Le Testament de Lévi en araméen: Fragment de la grotte 4 de Qumrân» en *RB* 62 (1955) 398-406. La traducción castellana, realizada por A. Piñero, se encuentra en AAT V, 9-158. Sobre la composición cf. J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leiden 1970; y sobre el género literario Enric Cortés, *Los discursos de adiós de Gen 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la literatura judía*, Barcelona 1976.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *El Mesías de la tribu de Leví*

«Os ordeno –dice Rubén a sus hijos– que prestéis oídos a Leví, porque él conoce la ley del Señor. El formulará las instrucciones precisas para los juicios y sacrificios de todo Israel hasta la consumación de los tiempos, pues él es el sumo sacerdote ungido de que habló el Señor. (...) Acercaos a Leví con humildad de corazón, para que recibáis la bendición de sus labios. El bendecirá a Israel y a Judá, porque el Señor ha decidido reinar por él sobre todos los pueblos. Inclinaos ante su descendencia, porque morirá por vosotros en batallas visibles e invisibles y será vuestro rey para siempre» (TestRub 6,8-12) (AAT V, 35s.).

### 2. *Juicio y resurrección*

«Guardad la ley del Señor y sus mandamientos –dice Benjamín a sus hijos–. En vez de herencia os lego estas enseñanzas (...) Todas estas cosas fueron las que ellos (Abrahán, Isaac y Jacob) nos dieron en herencia, ordenándonos así: guardad los mandamientos del Señor hasta que él revele su salvación a todas las naciones. Entonces vereís a Henoc, Noé, Set, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu, y adoraremos al Rey de los cielos, *que aparecerá sobre la tierra en la humilde forma de un ser humano* (...) Juzgará el Señor, en primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas, ya que no creyeron en Dios *que se había mostrado en carne como Salvador*. Entonces juzgará también a las gentes, a cuantas no creyeron en él *aparecido en la tierra*. Por medio de los gentiles elegidos, reprobará a Israel, como le ocurrió a Esaú por los madianitas...» (TestXIIBenj 10,2-10) (AAT 156s).

[Las frases en cursiva son inserciones cristianas]

*3. El amor al prójimo*

«El hombre bueno no tiene ojos tenebrosos, pues siente misericordia de todos, aunque sean pecadores. Aunque tramen algo malo contra él, vence al mal obrando el bien, protegido por la bondad; y a los justos ama como a sí mismo» (TestXIIBenj 4,1-5) (AAT V, 153).

## 2. *Testamento de Job (TestJob):* La lucha contra el diablo

Esta obra, conservada en manuscritos griegos, en una versión eslava y otra copta fragmentaria, fue publicada en 1833 por A. Mai. Parece provenir de Egipto donde fue escrita en griego, y propiamente es un midrás hagádico del libro de Job realizado a partir de la versión de los LXX. Por los numerosos parecidos terminológicos e incluso temáticos con los escritos del NT, algunos estudiosos vieron en ella un escrito cristiano de los siglos II o III. Pero actualmente la mayoría de los autores se inclina por concederle un carácter exclusivamente judío, sobre todo porque no se encuentra en ella ninguna alusión a Jesucristo, y se ensalza la figura de Job como máximo modelo de paciencia. Entre los judíos de Egipto del siglo I antes o después de Cristo pudo servir de estímulo a la perseverancia en medio de la persecución, al tiempo que presentaba un modelo de conversión al verdadero Dios: el mismo Job.

*Argumento.* TestJob tiene los rasgos propios del género testamento. Comienza con la clásica escena introductoria: Narra cómo Job reúne a sus hijos –los de su segunda mujer, Dina hija de Jacob– junto a su lecho de muerte (1,1-5), y a continuación el patriarca cuenta su historia con breves exhortaciones: la lucha con Satán (1,6-27,10), su discusión con los cuatro reyes amigos (28-42) y el desenlace de la misma con la aparición de Dios (43-44). La dimensión escatológica aparece al hilo de la narración del reparto de la herencia (45-51), que va seguida del relato de la muerte y entierro de Job hecho por un narrador que se identifica con Nereo, hermano de Job.

La parte más extensa es aquella en la que Job cuenta su vida. El era pagano, hijo de Esaú, y rey de Egipto; se preguntaba por el verdadero Dios y, advertido por una voz del cielo de la presencia de Satán en los templos de los ídolos, destruye uno de éstos, aún sabiendo que levantará la ira del demonio contra él. Satán le visita disfrazado de mendigo y le anuncia su hostilidad a muerte. Job describe sus riquezas y las obras de caridad que realizaba y cómo Satanás se las va arrebatando siendo finalmente vencido por la paciencia del patriarca, virtud que éste recomienda a sus hijos. Job

sigue narrando la visita de sus cuatro amigos; la respuesta que él les dio llena de esperanza y confianza en Dios; la pérdida de sus hijos y su primera mujer, Sítidos; el último discurso de Elihú, del que Job dice que está lleno de Satán; la aparición de Dios que acusa de pecado a los amigos de Job; el sacrificio que él ofrece por ellos; un último discurso de Elifaz agradeciendo el perdón divino y condenando a Elihú; y cómo, tras recuperar las riquezas, volvió a tener misericordia de los pobres, a lo que exhorta también a sus hijos.

**El contexto de TestJob**

Entre las cuestiones discutidas en torno a la *redacción de TestJob* está la de determinar el contexto del que pudo surgir. Para unos (entre los que destaca Philonenko) es un producto de los terapeutas de Egipto de religiosidad similar a la de los esenios; pero en tal caso sorprende que no haga alusión a las purificaciones rituales. Otros autores lo atribuyen sencillamente a círculos de judíos piadosos o ven en TestJob una obra de propaganda judía en contexto helenístico, de tono parecido, aunque el argumento y el discurso sean muy diferentes, al de la novela de *José y Asenet* (cf. Díez Macho, AAT I, 271). Job, por otra parte, tiene los rasgos de un héroe helenístico que lucha con Satán y lo vence mediante su paciencia.

Los argumentos para situar el lugar y época de composición son fundamentalmente que Job aparece como rey de Egipto y que parece suponer, por la mención de los sacrificios, que todavía existe el templo. Las numerosas expresiones de sabor semita se pueden explicar por el bilingüismo o cultura de un judío en la diáspora de habla griega; no se ve que tenga relación con el Targum de Job encontrado en la gruta 11 de Qumrán. TestJob cita varias obras como fuentes; pero éstas parecen ser irreales, tratándose más bien de un recurso literario.

Job –continúa ahora el narrador– repartió sus bienes entre sus siete hijos varones, por lo que comenzaron a protestar sus tres hijas. Entonces dio a cada una de ellas un cinturón maravilloso, los que le había entregado a él el ángel del Señor y le curaron de su enfermedad. Con esos cinturones ceñidos las hijas de Job podrán ver a los ángeles cuando vienen a buscar el alma de su padre, experimentarán un cambio en su corazón para ocuparse de las cosas celestiales, y les será dado alabar al Señor en la lengua de los querubines. Estos cinturones (interpretación midrásica de «cíñete los lomos» de Job 38,3; 40,7) son la valiosa herencia del patriarca.

*Teológicamente* TestJob enlaza con el libro canónico de Job al presentar este mundo como el escenario de la lucha de Satanás contra el justo; hecho que, según ambos escritos, refleja una oposición a nivel superior entre Dios y el Tentador. Desde esa perspectiva TestJob pone de relieve:

a) Que es Satanás quien comienza esta lucha cuando el hombre reacciona ante la idolatría identificada como la misma presencia de Satanás en el mundo. En esta línea presentaban también la figura de Abrahán Jub y ApAbr.

b) La victoria del hombre, conseguida por la práctica de la caridad cuando goza de prosperidad y por la paciencia y confianza en Dios cuando está en la desgracia. Estas virtudes son a las que exhorta la primera parte de la sección narrativa de TestJob. Pero a diferencia de otros «Testamentos» en los que también se exhorta a la práctica de estas virtudes, TestXIIJos pone el conocimiento de las realidades superiores como punto de arranque para la conversión, la lucha y la victoria final. Job obtiene este conocimiento por revelación de lo alto, y por él sabe que es Satanás quien actúa en la idolatría y causa los males infligidos al justo, y que en cambio Dios reserva su premio a los justos. En la trama de la obra los amigos de Job carecen de ese conocimiento salvador, y Job les lleva a él (excepto en el caso de Elihú) mediante el testimonio heroico de su paciencia y el cumplimiento de la voluntad divina en medio de la terrible desgracia (20,8-9).

c) La esperanza en la resurrección. De manera similar a como se expone en el libro de la Sabiduría, TestJob presenta el sufrimiento y la exaltación del justo en el marco de un debate sobre las realidades trascendentes, especialmente sobre el destino del hombre tras la muerte. Pero a difencia de Sab, TestJob afirma expresamente la resurrección, designada con el término *anástasis* (o *anistemi*), y habla de una asunción del cuerpo al cielo tras la muerte (*analempsis*) en el caso de los hijos de Job con su primera esposa (cf. 39,12ss). Al mismo tiempo distingue claramente entre cuerpo y alma en las escenas de la muerte del patriarca.

*Las semejanzas de vocabulario entre TestJob y el NT* son muy numerosas, hasta el punto de levantar la sospecha de que respecto a algunos libros del NT no son casuales. Esto puede deberse tanto a la familiaridad del redactor de TestJob con escritos del NT –hipótesis al parecer poco probable si se mantiene la antigüedad y el carácter completamente judío de la obra–, como al hecho de que se

utiliza la misma lengua común (la *koiné)* y se habla de los mismos temas, como finalmente a que algunos de los hagiógrafos pudieran conocer el escrito sobre Job o las tradiciones que él recoge. Tal podría ser el caso:

• En la carta de Santiago, que supone los mismos rasgos de la figura del patriarca cuando subraya la paciencia de Job (cf. St 5,11), y resalta la obligación del pago del salario justo (cf St 5,4; TestJob 12,3-4) con términos muy similares.

• En pasajes neotestamentarios en los que se considera a Satanás como el primer enemigo del hombre y la vida se comprende como un combate contra él; pero éstos son temas bastante comunes en el judaísmo de la época.

• En la presentación del sufrimiento del justo como tentación por parte de Satanás y su exaltación por Dios como recompensa a su paciencia.

Estos puntos de semejanza que acercan las figuras de Job en TestJob y de Jesús en el NT pueden responder en cierto modo a la influencia que en un escrito y otro ejercen los pasajes veterotestamentarios sobre la tentación del justo sufriente y el conocimiento que éste tiene de la realidades trascendentes (cf. Job 1-2; Is 52-53; Sal 22; Sab 4-5). Al mismo tiempo se puede apreciar la enorme diferencia que existe entre ambas figuras: Jesús es el Mesías Hijo de Dios, vencedor de Satanás con su propio poder, y cuya muerte y resurrección tienen valor redentor para todos los hombres.

TestJob refleja de algún modo al mismo tiempo la tendencia a contemplar las figuras del pasado como modelos en la adversidad y en la esperanza de realidades superiores, tema desarrollado en la carta a los Hebreos (cf. Hb 10-11). Pero en esta carta el modelo supremo es Jesucristo quien ha abierto las puertas de esas realidades y curiosamente no se menciona a Job en la lista de antepasados modélicos.

BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más reciente es la de R. A. Kraft *The Testament of Job (According to the SV Text)* («Texts and Translations 5». Pseudepigrapha Series 4; Society of Biblical Literature), Missoula-Montana 1974. Traducción castellana de A. Piñero en AAT V 159-213, donde se puede consultar lo relativo a las diferentes versiones. Sobre la posible influencia en el NT cf. A. Piñero, «El Job apócrifo y la reinterpretación de la figura del Jesús histórico» en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo (Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos II)* Madrid 1983 109-113.

SELECCION DE TEXTOS

*1. Visita del diablo a Job*

«Estando yo dentro de la casa, Satán, metamorfoseado en mendigo, llamó a la puerta y dijo a la portera: "Di a Job que quiero hablarle". La portera vino y me lo repitió. De mi boca escuchó la respuesta que debía dar: que en aquel momento yo no estaba libre. Satán se marchó y puso sobre sus hombros un *assalion* (¿capa de mendigo?). Llamó a la puerta y habló así a la portera: "Di a Job: Dame un pan de tus manos para que pueda comer". Le di a la muchacha un pan quemado para que se lo entregara y le indiqué que le dijera: "No esperes comer de mis panes, porque yo soy tu enemigo". [... La portera cambia el pan, pero el demonio descubre el engaño y le obliga a decirle la verdad]. Tras oír la respuesta, Satán me reenvió la esclava con estas palabras: "Este pan está totalmente quemado; del mismo modo haré con tu cuerpo. Me iré y en una hora te aniquilaré". La repliqué: "Haz lo que tengas que hacer. Sea lo que fuere lo que quieras traer contra mí... dispuesto estoy a soportar lo que me presentes"» (TestJob 6,4-7,13) (AAT 180s).

*2. La herencia de Job a sus hijas*

«Padre –dice a Job su hija Casia–, ¿es ésta la herencia que dices ser mejor que la de nuestros hermanos? ¿Qué es lo excepcional de estos cinturones? (...). Su padre les repondió: No solamente podréis vivir de ellos, sino que os conducirán a un mundo mucho mejor, para vivir en los cielos. Desconocéis, hijas mías, el valor de estos cinturones, que el Señor tuvo a bien darme el día en que quiso tener misericordia de mí y eliminar de mi cuerpo las enfermedades y gusanos (...) Hijas mías si ahora los poseéis, no podrá el enemigo atacaros en absoluto, ni tendréis su pensamiento en vuestras mentes, porque ellos son un amuleto de Señor. Levantaos, pues, ceñíos con ellos antes de que yo muera, para que podáis contemplar a los que vienen a mi partida y admiréis las criaturas de Dios» (TestJob 47) (AAT V, 208s).

*3. Conformidad de Job*

«Sentado en un estecolero, tenía mi cuerpo comido por los gusanos. El sudor y los humores de mi cuerpo regaban la tierra. Había en él muchos gusanos, pero si uno de ellos saltaba fuera, lo levantaba y lo acercaba a su sitio con estas palabras: Permanece en el mismo lugar en el que has sido colocado hasta que recibas órdenes de quien te manda» (TestJob 20,7-8) (AAT 188).

## III. OBRAS CRISTIANAS CON TESTAMENTOS JUDIOS

Las ediciones recientes de los Apócrifos del AT, como la española y la inglesa, incluyen una serie de «Testamentos» producidos

en la Iglesia cristiana, pero en los que los investigadores encuentran tradiciones arraigadas en el mundo judío intertestamentario. Estas obras muestran cómo la Iglesia asumió elementos, quizá ya transmitidos por escrito, de la tradición judía extrabíblica, y los reconvirtió en testimonio de Jesucristo introduciendo alusiones expresas a la Encarnación, a la Cruz o a la Trinidad. En una de ellas, *Testamento de Abrahán*, parece claro que lo específico cristiano (por. ej. la alusión a la Trinidad) no afecta al contenido fundamental y es fácilmente aislable; en otras, la cuestión es más compleja, pues las alusiones a Cristo se introducen en la trama misma de la obra, que, al margen de tales alusiones se puede entender en clave judía o cristiana. En ellas predominan temas que podríamos llamar secundarios en orden a la actuación salvífica de Dios en la historia: unas se centran sobre todo en la descripción de la muerte y el juicio individual (*Testamentos de Abrahán, Isaac y Jacob*), otra (*Testamento de Salomón*) en los demonios y la forma de vencerlos, y otra, finalmente, en los horarios para la oración (*Testamento de Adán*). En todas tienen gran relieve los ángeles y sus funciones en la vida humana. Reflejan un ambiente de piedad popular y debieron servir en gran medida a la predicación,. la catequesis y el fomento de la devoción a los patriarcas.

## 1. *Testamento de Abrahán (TestAbr):* La misericordia de Dios en el juicio tras la muerte

Junto a numerosas versiones antiguas existen dos recensiones griegas de esta obra, editadas en 1892 por M. R. James: una (A) mucho más larga que la otra (B). Todavía se discute acerca de cuál de ellas está más cerca de la obra originaria. No es propiamente un «Testamento», aunque en algunos manuscritos lleve ese título, puesto que falta el discurso del patriarca; más bien es un relato de sus últimos días y su muerte. Aunque en la mayoría de los manuscritos aparece una doxología final a la Trinidad, la opinión más generalizada, es que su contenido es fundamentalmente judío. Por la atención que presta a la muerte y por la forma de representarla, así como por las descripciones del juicio, al menos la recensión larga (A) debe de haber sido compuesta en Egipto en fecha tardía: siglo II d.C.

*Argumento.* La primera parte (cps. 1-15 en A; cps. 1-12 en B) cuenta la visita de Miguel a Abrahán y el viaje de éste al cielo; la segunda (cps. 16-20 en A; 12-14 en B), la visita de la muerte al patriarca y cómo consigue llevárselo. Dios envía al arcángel Miguel a comunicar a su amigo Abrahán que se acerca el momento de su

muerte, para que ponga en orden sus asuntos. El patriarca, que no reconoce a su huésped, sospechando el motivo de la visita rompe en sollozos mientras le lava los pies. También lloran Isaac y Miguel, y las lágrimas de éste se convierten en piedras preciosas (según B en piedras sin más) al caer a la palangana. La muerte le es comunicada finalmente a Abrahán a través de un sueño de Isaac interpretado por el ángel, en el que (según B) se le anuncia la resurrección de su cuerpo pasados seis mil años. Pero Abrahán no acepta morir a menos que Dios le muestre en un viaje por los cielos toda la creación.

Transportado por el ángel en un carro, el patriarca contempla los crímenes y adulterios que se realizan sobre la tierra y pide a Dios que extermine inmediatamente a quienes los cometen. Dios entonces, temiendo que el patriarca acabe con toda la humanidad, ordena a Miguel que le lleve al lugar del juicio de las almas para que allí Abrahán aprenda la misericordia. Allí el patriarca ve los dos caminos y las dos puertas, y a Adán en medio; ve también (según A) las tres formas de juicio (por el fuego, mediante la balanza, y según lo escrito en los libros), y tres jueces que juzgan sucesivamente (Abel, las doce tribus de Israel, y el mismo Dios). Abrahán intercede primero por un alma cuyas obras buenas y malas están equilibradas en la balanza del juicio, y luego incluso por aquellos pecadores que antes había condenado a muerte prematura. A éstos Dios les devuelve la vida dándoles oportunidad de convertirse. Terminado el viaje, el arcángel vuelve a pedir a Abrahán que haga su testamento, pero éste una vez más se niega a morir.

Entonces Dios –comienza ahora la segunda parte– envía a la muerte con aspecto de ángel para no asustar a Abrahán; éste no quiere reconocerla y pide a la muerte que se muestre tal cual es. Ante el terror que causan la diversas formas que la muerte va adquiriendo, mueren los siete (en un manuscrito siete mil) siervos de Abrahán. Este intercede por ellos y Dios les devuelve la vida. Abrahán manda a la muerte salir de su casa, pero ella permanece junto a él y responde (según A) a las preguntas que éste le hace sobre los modos en que ella actúa: de setenta y dos formas (tiene setenta y dos rostros), pero siempre cuando llega el momento fijado. Abrahán sigue resistiéndose a morir, pero finalmente la muerte le engaña tendiéndole la mano, y el patriarca muere rodeado de los suyos. Entonces llega el arcángel Miguel que lleva el alma del patriarca al cielo, mientras su cuerpo es enterrado junto a la encina de Mambré con todos los honores.

En cuanto a la *redacción de la recensión breve* (B) se sigue discutiendo su lugar de procedencia, ya que presenta indicios de depender de otra recensión más larga distinta de A, que, según algunos, pudiera haber sido compuesta en hebreo o arameo en Palestina. Porque TestAbr resalta la hospitalidad, las funciones de los ángeles y el carro celeste, se intenta relacionarlo con los esenios o los terapeutas; pero todo queda en el ámbito de hipótesis poco fundadas: en realidad refleja un ambiente y unas representaciones religiosas comunes al judaísmo y heredadas y utilizadas por los cristianos como algo propio.

Además de las recensiones griegas, existen versiones coptas sahídica y bohaírica (la sahídica es el testimonio más antiguo, s. v), así como árabe y etiópica que siguen la recensión breve. También sigue esta misma recensión la versión eslava, aunque algunos manuscritos la modifican caprichosamente. Las versiones rumanas en cambio ofrecen tanto la recensión breve como la larga. Estos testimonios reflejan el aprecio de que gozó en la Iglesia esta obra, que en algunos casos como en la versión bohaírica fue incluida, con los Testamentos de Isaac y Jacob, en una homilía atribuida a Atanasio de Alejandría. TestAbr ha sido fuente primordial de inspiración para las representaciones artísticas de la muerte y del juicio, y muestra el cauce por el que las imaginaciones egipcias al respecto pasan al judaísmo y también a la Iglesia. Apócrifos cristianos como la Historia de José el carpintero, y otros sobre el final de la vida de la Virgen utilizaron esas mismas imágenes de la muerte y el juicio.

*La teología de TestAbr* está dominada por el tema de la misericordia divina que da al pecador tiempo de arrepentirse y compensar su mal comportamiento con buenas obras. Es lo que Abrahán aprende cuando asiste al juicio, y lo que el libro quiere comunicar al lector. En este planteamiento general cabe destacar los siguientes aspectos:

a) No señala ninguna diferencia entre judíos y paganos al describir el juicio del alma tras la muerte.

b) Original de TestAbr es la función que Abel tiene en el juicio, por haber sido la primera víctima y por ser el primer hijo de Adán: desempeña un papel similar al del Hijo del hombre en 1Hen.

c) Recoge las especulaciones judías sobre Adán, «la primera criatura» y su solidaridad con la suerte de su linaje: así aparece cuando Abrahán le ve en medio de las dos puertas.

d) En cuanto a la figura de Abrahán, no deja de llamar la atención que aquí el patriarca actúa en contra de las virtudes que tradicionalmente representa: la obediencia fiel a Dios y la hospitalidad. Esto encierra quizás una fina ironía para poner a Abrahán a la altura de todos los hombres y reflejar su temor a la muerte.

e) Muestra cómo se han utilizado, aplicándolas a distintas formas de pensar, judías y cristianas, algunas ideas sobre la muerte y el juicio pertenecientes a un trasfondo egipcio.

*En el NT*, aunque se destacan unos rasgos de la figura de Abrahán distintos a los que presenta TestAb, se encuentran sin embargo ideas que aparecen en este apócrifo y que proceden ciertamente de un contexto judaico. En este sentido se pueden señalar como ejemplos:

- La visión de la puerta estrecha y ancha, y la respuesta a si son muchos los que se salvan (11,1-12), que aparecen en TestAbr y en Mt 7,13-14; Lc 13,23-24.
- El juicio ejercido por las doce tribus según TestAbr (A: 13,6) y el que ejercerán los discípulos de Jesús sentados en doce tronos (Mt 18,28), o los justos (1 Co 6,2).
- Las representaciones del juicio de las acciones humanas según lo escrito en los libros, tal como aparecen en A: 12,17; B: 10,7-8.11 (cf. Dn 7,10) y en Ap 20,12, o según la prueba del fuego en A: 11,11-14 y 1 Co 3,10-15.
- La paciencia de Dios que, según TestAbr A: 10,14; B: 12,12-13, quiere que todos tengan tiempo para enmendarse de sus faltas, y 2 Pe 3,9 (cf. Ez 33,11).

Estos datos vienen a mostrar que tanto los libros del NT como TestAb reflejan el mismo ambiente cultural religioso judío extendido en ámbito helenístico.

BIBLIOGRAFIA

Una edición crítica reciente es la de F. Schmidt, *Le Testament grec d'Abraham. Introduction, edition critique des deux recensions grecques, traduction*, Tubinga 1986. La traducción castellana y la relación entre las versiones la ofrece L. Vegas Montaner en AAT V, 439-527.

## 2. *Testamento de Isaac:* Los castigos del infierno

Surge en el contexto de la Iglesia copta, quizá en el siglo IV, y en copto ha llegado a nosotros en dos formas: en sahídico y en bohaírico; sin embargo, el original pudo haber sido escrito en griego. Aunque comienza como «testamento», en realidad es un relato, bien estructurado en seis secciones, sobre la muerte de Isaac: En ellas se describe, desde el anuncio de un ángel al patriarca avisándole que va a morir (1ª escena), hasta la muerte y entierro (6ª escena), pasando por las consideraciones que Isaac hizo a Jacob sobre

la necesidad de la muerte y la venida y obra de Cristo, y las instrucciones a la multitud y al sacerdote (3ª), los castigos de los pecadores, que Isaac contempla en una visión del infierno (4ª), y la narración hecha por Isaac en primera persona de una visión del cielo, donde contempla a Abrahán intercediendo para que aumente el número de los salvados (5ª).

La obra tiene un claro carácter homilético en orden a resaltar la fiesta y la figura del patriarca, y, de hecho, en la versión bohaírica se trasmite formando parte de una homilía atribuida a Atanasio de Alejandría que incluye además TestAb y TestJac, forma en la que estos testamentos fueron traducidos al árabe y al etiópico. El trasfondo cultural egipcio se refleja en la descripción de la muerte y de los verdugos infernales; la insistencia en las prácticas ascéticas de los sacerdotes, resaltando el ayuno y las purificaciones rituales, han hecho suponer una relación de esas tradiciones con los terapeutas. Llama la atención que no menciona la resurrección ni el juicio universal, y que presenta los castigos del infierno como temporales: están en proporción al tiempo de permanencia en pecado durante la vida, o a la espera de la misericordia de Dios. Estos datos levantan la sospecha de que la base de TestIs pudo ser un material no cristiano.

El copto sahídico ha sido publicado por J. K. Kuhn, «The Sahidic Version of the Testament of Isaac» en *Journal of Theological Studies* 8 (1957) 228-237. Traducción castellana de G. Aranda Pérez en AAT V, 277-303.

### 3. *Testamento de Jacob:* Los bienes del cielo

Parece haber sido compuesto en copto precisamente para completar la trilogía de testamentos patriarcales y emplearlo con fines homiléticos. La obra no se presenta como testamento, sino como relato de la muerte de Jacob, siguiendo los datos bíblicos e imitando TestIs. El ángel Miguel, adquiriendo la figura de Isaac, anuncia a Jacob su muerte y le comunica que será trasladado al lugar de reposo y de gozo. El patriarca llama a sus hijos, los reconforta, les hace jurar que llevarán su cuerpo a Canaán, y les narra una visión del infierno y otra de los bienes del cielo que «ni ojo vio ni oído oyó» (5, 17). Al final viene el Señor con sus ángeles a recoger el alma de Jacob.

La obra destaca el papel de los ángeles, cuya acción a veces se confunde con la de Dios, y utiliza el cliché literario de los anuncios angélicos. Insiste, por otra parte, en las virtudes de la hospitalidad,

caridad y compasión para alcanzar los gozos celestes; sin hablar para nada de resurrección. El que contenga la misma frase que en 1 Co 2, 9, citada por San Pablo como escritura y ausente en el AT, no es argumento suficiente para pensar que sea originaria de este apócrifo, aunque en él ciertamente puede resonar el eco de tradiciones judías sobre Jacob.

Pueden verse noticias sobre versiones y manuscritos junto a la traducción castellana de G. Aranda Pérez en AAT V, 305-322.

### 4. *Testamento de Adán:* La oración y los ángeles

Es una producción de la antigua Iglesia siriaca, en cuya lengua se han conservado los testimonios manuscritos más antiguos, si bien tuvo una gran difusión especialmente por todo el oriente cristiano. El encuadre literario es el testamento que Adán ya enfermo deja a su hijo Set y que éste guardó en la Cueva de los tesoros, donde estaban también las ofrendas que Adán había traído del paraíso y que más tarde tomarían los Magos. El escrito contiene tres partes bien diferenciadas:

a) Un horario en el que enumera las horas de la noche y del día, y los ángeles que glorifican a Dios durante cada una de ellas. Desarrolla la idea de que todas las criaturas cantan la gloria de Dios (cf. Sal 148).

b) Una profecía en la que Adán anuncia la Encarnación de Cristo, cuenta la caída en el paraíso y la restauración prometida por Dios, y predice el diluvio.

c) Una descripción de los ángeles, sus órdenes y sus funciones.

Los numerosos manuscritos siriacos de TestAd presentan tres recensiones distintas de la obra. Por otra parte se ha conservado también en griego –versión que, según las opiniones más autorizadas, depende del siriaco–, en árabe, etiópico, armenio y georgiano. Esclarecer la relación entre todos esos testimonios y, especialmente, determinar una forma originaria, si es que existió, no se vislumbra tarea fácil.

TestAd, además del valor que representa para conocer la práctica oracional de la Iglesia en la que surgió, y los datos que aporta sobre la forma en que fueron retomadas y refundidas en diversas obras las tradiciones y leyendas sobre Adán, destaca la relevancia de Set como iniciador de la escritura y receptor de las revelaciones de Adán: tema ya presente también en otras obras apócrifas como la Vida de Adán y Eva.

Puede verse la traducción castellana y estudio sobre las versiones de F. Javier Martínez Fernández en AAT V, 391-438.

5. *Testamento de Salomón:* Los demonios y cómo dominarlos

Transmitido en una decena de manuscritos griegos y también en siriaco, este escrito parece ser obra de un judeocristiano del siglo III, sin que se pueda precisar el lugar de composición (quizá Asia Menor). En el marco de un testamento que Salomón, arrepentido de sus pecados, hace antes de morir, el autor presenta un verdadero tratado sobre los demonios y la forma de combatirlos. El rey sabio cuenta cómo recibe de Dios un anillo mágico con el que domina al demonio Ornías y le hace trabajar en la construcción del templo. Este demonio lleva ante el monarca a otros muchos: Beelzebul, Onoscelis (un demonio femenino), Asmodeo y un variado número de diablos con nombres griegos o egipcios que cuentan ante el rey sus habilidades. Algunos de ellos predicen la muerte de Cristo en la cruz, signo por el que serán vencidos; otros –treinta y seis– exponen la enfermedad que cada uno de ellos produce y revela el nombre del ángel que contrarresta su poder. Salomón sigue narrando su gloria y algunas de las acciones que realizó con los demonios, y finalmenta confiesa sus pecados.

El redactor del libro ha reunido materiales de la mitología griega y de la demonología judía y egipcia. Desarrolla la idea popular de que Salomón tenía poder sobre los espíritus, que se encuentra también en Sab 7,17-22 y Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón. En general presenta unas representaciones demonológicas más primitivas que las que aparecen en el Talmud.

Puede verse la traducción castellana y noticias sobre ediciones y manuscritos de A. Piñero en AAT V, 323-387.

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Hacer un elenco de las virtudes a las que se exhorta en cada uno de los testamentos de TestXII, e indagar qué fundamento bíblico ha seguido el autor para asignar tal virtud o vicio al correspondiente patriarca. Repasar para ello la historia patriarcal (cf. Gn 29-50; Dt 33).

2. Leyendo los textos, ver la distinta representación que aparece en ellos de la herencia dejada por los patriarcas.

3. Buscar en AAT V los pasajes citados de TestAbr y comparar con los del NT citados en ese mismo apartado. Puede hacerse lo mismo con los de TestXII comentando su parecido con frases del NT.

## Capítulo V
## EL EJEMPLO Y LA PALABRA DE LOS PROFETAS

La narrativa israelita de los siglos II antes y después de Cristo alcanza uno de sus puntos culminantes en una serie de obras dedicadas a narrar la vida de los antiguos profetas. Se desarrolla entonces un tipo de literatura que se podría calificar como «leyenda hagiógrafica», y que tanto éxito tendrá más tarde en la Iglesia cristiana. Esta no sólo creó relatos de ese estilo a propósito de sus santos, sino que conservó los procedentes del judaísmo asumiéndolos como creación literaria propia. Así es como se han conservado. Los que ahora vamos a estudiar proceden en su núcleo fundamental de la tradición judía, y se distinguen por completar o alterar los datos que ofrecen los libros bíblicos en orden a exaltar la figura de los profetas y dar a su vida y muerte un valor ejemplar para los lectores en la situación en que éstos viven.

Entre estas obras destaca el *Martirio de Isaías* que, bajo la descripción de la muerte de este profeta en tiempos del impío rey Manasés, refleja la situación de un grupo de fieles retirados al desierto (probablemente la secta de Qumrán) que sufre persecución desde Jerusalén. Tenemos luego *Paralipómenos de Jeremías* y *Apócrifo de Jeremías*, que, relatando la actividad del profeta y su secretario Baruc durante los acontecimientos de la captura de Jerusalén por Nabucodonosor y de la vuelta del destierro, hablan a los judíos dispersos tras las guerras contra Roma. La *Vida de los profetas*, con datos generalmente inventados, parece querer fomentar entre esos mismos judíos la devoción a los profetas e instruirles sobre los lugares en que se encuentran sus tumbas.

El ejemplo de los profetas, según estos apócrifos, llega en ocasiones al martirio como testimonio de fidelidad a Dios; en otros casos se resalta su solidaridad con la suerte del pueblo. El elemento

narrativo tiene en estas obras gran fuerza como exaltación del personaje y como ejemplo heroico. Muchas de estas narraciones serán recogidas en la literatura posterior judía y cristiana. Hasta nosotros han llegado en general reorientadas en orden a ser testimonios sobre Jesucristo y su obra de salvación.

### *1. Martirio de Isaías (MartIs):* Un ejemplo de fortaleza

El relato de la muerte de Isaías y sus causas se encuentra insertado al comienzo de una obra cristiana, conservada completa en etiópico, que se titula *Ascensión de Isaías* (cps. 1-5). Aunque había sido publicada por R. Laurence en 1819, fue en 1877 cuando Dillmann advirtió que en los primeros cinco capítulos –excepto un amplio pasaje que es interpolación cristiana– se contenía un relato del martirio de Isaías de origen judío. La segunda parte de la obra, en cambio, (cps. 6-11) es claramente cristiana y cuenta la ascensión del profeta al séptimo cielo y su visión anticipada del descenso de Cristo a la tierra.

La narración del martirio refleja los relatos martiriales de la época de los Macabeos (cf. 2 Mac 6-7), y algunos autores han visto en la leyenda una trasposición de la historia de la secta de Qumrán y de su fundador; pero, aunque el contenido de MartIs encaja bien con esos acontecimientos, también es posible pensar que la figura de Isaías es ahí modelo de algún profeta apocalíptico retirado al desierto al estilo de Juan Bautista.

*Argumento*. A partir de los datos bíblicos sobre Ezequías y Manasés (2 Re 20,16-21,18) se ha creado una historia propia. El autor narra cómo el rey Ezequías, tres años antes de su muerte, da consejos a su hijo Manasés en presencia de Isaías. Este predice al monarca las impiedades que el príncipe cometerá cuando suba al trono, y que incluso llegará a matar al profeta. Isaías, sin embargo, evita que el rey, airado contra su hijo por lo que está oyendo, le dé muerte al instante. Pero las profecías se cumplen: al morir Ezequías, Manasés, poseído por Sammael Melkirá, demonio subordinado a Beliar, realiza toda suerte de impiedades: sortilegios, magia, prostitución y persecución de los justos. (cap. 2). Isaías, al verlo, se retira a Belén, y, como también allí reina la impiedad, se marcha a la montaña, a un lugar desierto, acompañado de sus fieles.

Un falso profeta de Samaría llamado Balkira, descendiente de Sedecías, aquel otro falso profeta que había hecho encarcelar a Miqueas (cf 1 Re 22,26-27), acusa a Isaías ante el rey de haber dicho

que había visto el trono de Dios, y de profetizar la destrucción de Jerusalén y la deportación del monarca (3,1-10). Manasés hace detener a Isaías y le condena a ser partido en dos con una sierra de madera. El profeta soporta el tormento a pesar de la tentación del demonio y muere mientras habla con el Espíritu Santo (5).

*La redacción del MartIs* debió hacerse en hebreo o arameo, pero nada de él se ha conservado en esa lengua. Sí hay en cambio fragmentos de una versión griega, otra latina y otra copta, en las que, como en etiópico, debió formar parte de la obra cristiana. La tradición de la muerte del profeta serrado con una sierra de madera puede arrancar, como explica Díez Macho, de una mala traducción de *massor'es* (=sierra para madera). En *Vidas de los profetas* se adorna esta leyenda explicando que una sierra de hierro no tenía efecto; en el Talmud se cuenta en cambio que Isaías se escondió en un tronco de árbol y fue serrado cuando cortaron el árbol (TB Yeb 49b; Sanh 103b; TJ Sanh 10,2)

Intercalado a su vez en el Martirio se encuentra una inserción, conocida como «*Testamento de Ezequías*» (3,13-4,18) que contiene una visión de Isaías sobre la encarnación del Amado (Cristo), los doce apóstoles, la crucifixión y resurrección de Jesús, el establecimiento de la Iglesia y la acción de los falsos profetas bajo Belial, su castigo por el fuego junto con sus seguidores, y el premio de los justos, cuyo cuerpo de carne caduca será cambiado (no transformado) por vestidos celestes. No hay indicios de que este «Testamento» fuese anteriormente una obra distinta.

Las visiones del profeta contenidas en *Ascensión de Isaías* (cps. 6-11) recogen una descripción subordinacionista de la Trinidad, la encarnación como acontecimiento oculto a los príncipes de este mundo, la pasión y la ascensión del Amado, Cristo. Algunos rasgos en la descripción de Dios e infravaloración del cuerpo lo asemejan a las representaciones gnósticas. Al ser insertado el «Martirio» en el conjunto de AscIs cambia de significado: refleja el odio de Satanás hacia el profeta por el conocimiento anticipado que éste tuvo de la Encarnación de Cristo.

*A nivel teológico*, la narración de la vida y muerte del profeta muestra los siguientes aspectos:

a) Que los verdaderos contendientes en la historia del martirio son Belial, que posee a Manasés y apoya al falso profeta, y el Espíritu Santo que sostiene a Isaías. Refleja la doctrina de los dos espíritus presente también en los escritos de Qumrán.

b) El cumplimiento fiel de la palabra del profeta.

c) La fortaleza de ánimo con que, ayudado por el Espíritu Santo, el profeta afronta la espantosa muerte a la que es condenado.

d) La ascensión al cielo que viene a continuación como recom-

pensa de Dios o triunfo del profeta, si bien tal como aparece en el estado actual de la obra sea una reelaboración cristiana.

*En el NT* se encuentran algunas ideas y expresiones de MartIs que tienen correspondencia con otras tantas de MartIs. Hay indicios que parecen indicar la prioridad cronológica de la forma en que se expresa el apócrifo; pero no es fácil obtener conclusiones seguras. Sí parece claro en cambio que MartIs refleja la consideración de los profetas que se tenía en tiempos de Jesús. Puntos comunes a MartIs y al NT aceptados por la crítica son:

- El nombre de Belial empleado en 2 Cor 6,15 para designar a Satán, y la mención del Anticristo como *ho anomos* (el sin ley) en 2 Tim 2,2-12 donde, como indica Díez Macho (AAT I, 261), puede provenir de la lectura *beli'ol* (sin yugo de la ley) en lugar de *beli'al.*
- La atribución a Satanás del culto idolátrico de Manasés refleja la idea de conectar a las divinidades paganas con Satanás y los demonios, como aparece también en 1 Co 10,19-21 (cf. también TestJob; CD 4,12-18; JosAs 12,9-10; etc).
- La leyenda de la muerte de un profeta cortado en dos con una sierra se refleja también en Heb 11,37. Para el autor de esta carta, sin embargo, el modelo supremo de martirio es, evidentemente, Jesucristo (cf. 12,1-2).

## BIBLIOGRAFIA

La mejor edición crítica es la de R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, Londres 1900. Una selección de pasajes puede verse en Coussin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*, Estella 1980, 91-97. La traducción inglesa en Charlesworth (II, 143-176), la francesa en Philonenko (1019-1033). Una amplia introducción de A. Díez Macho al conjunto de la obra en AAT I, 258-265. Pueden verse las actas de un congreso celebrado en Roma en 1981: M. Pesce, *Isaia, il diletto e la Chiesa: visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell' Ascensione di Isaia*, Brescia 1983. Sobre la transmisión posterior de la leyenda de Isaías, cf. L. Vegas Montaner, «La *leyenda griega* sobre el martirio de Isaías» en *Sefarad* 52 (1992) 261-268.

## SELECCION DE TEXTOS

### *Muerte de Isaías*

«Por estas visiones (en el texto actual la visión de la venida de Cristo), Belial se había llenado de ira contra Isaías y había poseido el corazón de Manasés. Este hizo serrar a Isaías con una sierra de madera. Cuando iban a serrarlo, su acusador Bekhira estaba allí de pie con todos los falsos pro-

fetas, riéndose y mofándose de Isaías (...). Bekhira (o Belial en variantes) le dijo a Isaías: "Di: He mentido en todo lo que he anunciado. Los caminos de Manasés son buenos y justos; los caminos de Bekhira y sus partidarios son buenos". Le decía esto cuando comenzaban a serrarle. Pero Isaías estaba contemplando al Señor; tenía los ojos abiertos, pero no los veía. Malkhira le dijo a Isaías: "Di lo que sugiero y haré cambiar la orden; haré que veneren Manasés, los jefes de Judá, el pueblo y Jerusalén entera". Isaías le respondió: "Si tengo que decir algo, será esto: Maldito y condenado seas, tú, todas tus fuerzas y toda tu casa, porque no tienes nada que quitarme, excepto mi piel» (Marts 5,1-10).

## 2. *Jeremías y la deportación a Babilonia*

Asociados al nombre de Jeremías, principal protagonista, o al de Baruc, su secretario, se ha transmitido una leyenda que supone la ida del profeta a Babilonia acompañando a los desterrados, y destaca su papel en la vuelta a la tierra y en la restauración del culto en Jerusalén. La narración ha adquirido dos formas diferentes que a su vez presentan numerosas variaciones menores según los manuscritos. Una transmitida en griego y en varias lenguas del cristianismo antiguo, *Paralipómenos de Jeremías*; la otra en copto y árabe, *Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia*. Aunque ambas en su última redacción contienen elementos cristianos, parecen reflejar, sin embargo, la dispersión del pueblo judío tras la segunda guerra contra Roma. En éste pudieron servir para estimular a la fidelidad a la Ley recomendando evitar la contaminación con las costumbres paganas y los matrimonios con mujeres extranjeras.

### a) *Paralipómenos de Jeremías (ParJr):* El profeta y la vuelta a la tierra

Esta obra fue publicada por H. R. Harris en 1889 como «*El resto de las palabras de Baruc*», y a veces se la ha designado a como un libro de Baruc. El título de «*Paralipómenos del profeta Jeremías*» procede de manuscritos griegos y ha de preferirse por indicar con más claridad el contenido del libro. La mayor parte de los críticos se inclina por considerar que originariamente fue un escrito judío de finales de siglo I o comienzos del II d.C., ya que en conjunto refleja una esperanza que no corresponde al cristianismo (la vuelta a la tierra y la reanudación del culto) y un ambiente nacionalista. Algunos aspectos como el acento puesto en la separación de los gentiles y la fe en la resurrección pueden acercarlo a círculos fariseos.

*Argumento.* Como 2Bar, supone que, al ser destruida Jerusalén

por Nabucodonosor, Baruc permaneció cerca de la ciudad mientras que Jeremías fue con los cautivos a Babilonia. Introduce un nuevo personaje, Abimélec, que duerme durante los años de la cautividad. Pasados éstos, Abimélec despierta y Jeremías vuelve con los desterrados.

Dios anuncia al profeta que el templo va a ser destruido. El profeta lo comunica a Baruc, y ambos, por mandato de Dios, entierran los utensilios del templo que han de permanecer ocultos hasta que venga el Mesías. A Abimélec (el Ebed-Melek de Jr 38,7-13; 39,16s) Jeremías lo envía fuera de Jerusalén, a la viña de Agripa, para que no le alcance la desgracia (1-3). Los caldeos atacan Jerusalén, y Jeremías arroja hacia el sol las llaves del templo; después es llevado cautivo a Babilonia. Baruc permanece en Jerusalén sentado sobre un sepulcro en señal de lamentación; y Abimélec se queda dormido bajo un árbol en la viña de Agripa (4-5).

Transcurridos sesenta y seis años Abimélec despierta y ve que los higos que tenía en la cesta están frescos. Regresa a Jerusalén donde un anciano le informa de lo ocurrido en la ciudad, y un ángel le lleva junto a Baruc. Este, al ver el milagro de los higos, escribe una carta a Jeremías y la envía, junto con algunos higos, mediante un águila que posee voz humana. Para probar la autenticidad de la misiva, el águila se posa sobre un cadáver que al punto resucita. Jeremías lee la carta al pueblo que se arrepiente de sus pecados, y, de nuevo por medio del águila, contesta a Baruc contándole las penalidades del destierro (6-7).

Dios revela a Jeremías que ha llegado el momento de la vuelta y le indica las condiciones: apartarse de las costumbres paganas y deshacer los matrimonios con mujeres extranjeras. Al volver Jeremías somete al pueblo a la prueba del gran sello, y quienes no la superan se separan y fundan la ciudad de Samaría. Jeremías con los fieles llega a Jerusalén y, acompañado de Baruc y Abimélec, ofrece sacrificios y muere en el templo (8,1-9,11). Dios ordena no dar sepultura al profeta porque va a resucitar a los tres días. Así sucede, y, vuelto a la vida, anuncia la venida de Jesucristo pasados cuatrocientos setenta y siete años, y la elección de los apóstoles. Este anuncio enfurece al pueblo que trama la lapidación de Jeremías; pero éste hace que una piedra tome su forma y el pueblo apedrea a la piedra mientras él completa su revelación sobre Cristo a Baruc y Abimélec. Finalmente el pueblo descubre el engaño, y el profeta muere lapidado; Baruc y Abimélec le dan sepultura poniendo la piedra encima de su tumba (9,12-32).

Es cuestión debatida si originariamente ParJr fue escrito en hebreo o arameo, así como el año concreto de su composición. Las inserciones cristianas y la versión griega se pudieron hacer ya a principios del siglo II, cuando los cristianos todavía aceptaban las obras judías. Los casi setenta manuscritos griegos que transmiten esta obra presentan dos formas diferentes en amplitud; las versiones armenia y eslava testimonian ambas formas, la etiópica solamente la forma larga. La leyenda de un sueño prolongado como el de Abimélec ha quedado recogida en el Talmud (TB Taa 23a) y en el Corán (Sura 2,259).

ParJr *puede ser interpretado en clave judía* como una invitación a la esperanza de volver a Jerusalén y reanudar el culto; así como una exigencia de mantenerse alejados de las costumbres paganas. El gran signo del que se habla sería la circuncisión, aunque en la prueba del sello se podría ver una prueba sobre la lepra.

En clave cristiana podría significar la invitación a los judíos a convertirse cuando tras el decreto de Adriano les fue prohibido entrar en Palestina; la prueba del gran sello en el Jordán haría referencia al Bautismo, y los que se retiran a Samaría serían los ebionitas que ni son judíos ni cristianos en sentido pleno. En cualquier caso, ParJr presenta al profeta y sus palabras como punto de orientación para la esperanza y la fe. En la Iglesia esta obra se transmitió ampliamente como testimonio profético sobre Jesucristo.

Es cuestión debatida si su autor conocía algún libro del NT, concretamente el prólogo del IV Evangelio cuando pone en boca de Jeremías la invocación a Dios como «*luz verdadera que me ilumina hasta que sea elevado hacia ti*» (9,1; cf. Jn 1,9), o la tradición de la lapidación de los profetas insinuada en Heb 11,37. No hay argumentos definitivos para dilucidar la cuestión, ya que ambos datos pueden proceder del patrimonio común en el judaísmo de la época.

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más reciente es la de R.A. Kraft-A.E. Purintun, *Paraleipomena Jeremiou,* («Texts and Translations» I: Pseudepigrapha Series I; Society of Biblical Literature), Filadelfia 1972. Traducción castellana de L. Vegas Montaner en AAT II, 353-383.

## SELECCION DE TEXTOS

### *Toma de Jerusalén por los caldeos*

«Y he aquí que, llegado el amanecer, el ejército de los caldeos rodeó la ciudad. Y el gran ángel hizo sonar la trompeta, diciendo: "¡Entrad en la ciu-

dad, ejército de los caldeos, pues he aquí que os ha sido abierta la puerta! ¡Entre, pues, el rey con su multitud y tome cautivo a todo el pueblo!". Jeremías, entonces, tomó las llaves del templo, salió fuera de la ciudad y las arrojó ante el sol, diciendo: "A ti te hablo, sol, toma las llaves del templo de Dios y guárdalas hasta el día que te pregunte el Señor por ellas. Pues nosotros no hemos sido hallados dignos de guardarlas, ya que hemos resultado guardianes infieles". Estaba aún llorando Jeremías por el pueblo cuando lo sacaron junto con el pueblo y los arrastraron hacia Babilonia» (ParJer 4,1-6) (AAT II, 372).

### *b) Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia*

En 1888 E. Amelineau ofrecía la traducción al francés de una obra conservada en copto, y en árabe traducción del copto, que lleva como título «*Estos son los paralipómena del profeta Jeremías*»; pero que es una recensión distinta de la que acabamos de exponer. Se la suele denominar «*Apócrifo de Jeremías*» para distinguirla de la anterior. Pudo ser escrita hacia los siglos III-IV d.C., y es producto de la piedad que gusta de narraciones de sucesos prodigiosos y al mismo tiempo edificantes.

Su *argumento* coincide en gran parte con ParJer aunque discrepa en detalles y añade relatos nuevos, algunos presentes también en la literatura rabínica y en el evangelio de la Infancia del Pseudo Tomás. La invocación final a la Santísima Trinidad y varias expresiones a lo largo del texto indican la redacción cristiana, al menos, tal como nos ha llegado. Comienza narrando los padecimientos de Jeremías por hablar de parte de Dios y recoge en gran medida los datos del libro canónico. Estos son aumentados con las predicciones que el profeta dirige al rey anunciándole con exactitud todo lo que le va a pasar cuando lleguen los caldeos, y al pueblo diciéndole las tribulaciones detalladas del camino del destierro (1-12). A pesar de ello los pecados del rey van en aumento, sobre todo contra el templo donde llega a sacrificar niños a Baal.

Entonces Dios propone a Jeremías tres castigos para el pueblo: la destrucción por parte del ángel Mestrael, la muerte por hambre y sed, o la cautividad. Jeremías elige el último, y Dios envía a Miguel a Nabucodonosor para instruirle sobre lo que tiene que hacer. Este, aunque al principio se resiste, tras comprobar la infidelidad de Jerusalén, asegurarse con ritos mágicos y pedir ayuda al Dios de Israel, inicia la invasión. Abimélec entretanto se ha quedado dormido en una cueva cuando volvía un día del huerto (13-22).

Al llegar a Jerusalén, Nabucodonosor consulta a Jeremías, al

que reconoce por florecer en su mano una vara de olivo. El profeta consulta al Señor, que le dice que perdonará al pueblo si es capaz de encontrar a un hombre justo buscando a plena luz del día y con una lámpara encendida. Jeremías lo busca, pero no lo encuentra; vuelve al templo y entrega las vestiduras del sumo sacerdote a la piedra angular, la lámina de oro al sol y las llaves a una roca de la torre. Se produce la destrucción y el profeta acompaña a los cautivos a Babilonia, donde sigue intercediendo por el pueblo. Ciro, sucesor de Nabucodonosor, hace más penosa aún la condición de los cautivos; los niños caldeos se burlan de los hebreos, pero Esdras, un niño hebreo, hace el prodigio de transportar agua en la túnica y hacer surgir un río que amenaza a los niños caldeos (23-32).

Los cantos de los levitas en Babilonia, obligados por Ciro, son escuchados en Jerusalén , señal de que se han cumplido los setenta años. Esdras, Daniel y Ezequiel, los tres niños, salen al desierto a ofrecer sacrificios; el ángel Miguel interviene en la liberación castigando a Ciro y a Amesaros que no obedecen al profeta; por fin dejan marchar al pueblo cargándole de regalos. Entretanto despierta Abimélec, los hebreos llegan a Jerusalén, Jeremías recupera los utensilios del templo y se restaura el culto (33-41).

Recogiendo relatos comunes en su ambiente, ApcJr subraya el riguroso cumplimiento, hasta en los detalles, de las palabras del profeta, y la providencia de Dios que guía los acontecimientos de la historia, incluso enviando a su ángel a Nabucodonosor para que éste invada Jerusalén. Resalta asimismo el papel de los ángeles, especialmente Miguel.

## BIBLIOGRAFIA

La mejor edición del texto copto es la realizada por K. H. Kuhn, *A Coptic Jeremiah Apocryphon* en «Le Museum» 83 (1970). Traducción castellana de G. Aranda Pérez en AAT II, 385-442.

## SELECCION DE TEXTOS

### *Revelación de Dios a Nabucodonosor*

«Al momento, la misericordia de Dios escuchó la oración de Jeremías; llamó al arcángel Miguel y le dijo: Miguel, mi fiel administrador, mi ilustre portador de buenas noticias, te envío para que vayas a la tierra de los caldeos. Di a Nabucodonosor: levántate, congrega todas las fuerzas de los caldeos, ve a Jerusalén, invade la tierra de Judea y toma cautivo a todo el pueblo de Israel. Que sus jóvenes fabriquen ladrillos, que los ancianos corten

madera y transporten agua; que sus mujeres trabajen la lana y todos den su rendimiento cada día, como esclavos. Pero ten piedad de ellos porque es mi pueblo, y te los he dado para que los castigues durante breve tiempo. Después yo tendré misericordia de ellos a causa de sus padres y de Jeremías mi elegido» (ApcJer 15,9-15) (AAT 414s).

### 3. *Vidas de los Profetas (VidProf):* Los lugares de sus tumbas

Conocemos al menos cuatro formas distintas, atestiguadas por numerosos manuscritos, de una narración hagiográfica orientada fundamentalmente a dar noticia de los lugares en que se encuentran las tumbas de los profetas. Se piensa que la obra fue originariamente compuesta en el siglo I o II d.C. ya que en esa época florecen las leyendas sobre los profetas, como hemos visto a propósito de Isaías y Jeremías.

*Descripción*. Incluye algún detalle de la vida de todos y cada uno de los profetas escritores del AT, más Natán (cf. 2 Sm 7), Ajías (cf. 1 Re 11,29-39), Joed (el hombre de Dios de 1 Re 13,1-32), Azarías (cf. 2 Cr 15,1ss), Zacarías, hijo de Yehoyada (cf. 2 Cr 24,20-22), Elías (cf. 1 Re 17) y Eliseo (cf. 2 Re 2). A la vida de los cuatro profetas mayores se dedica algo más de extensión; de los restantes sólo se reseñan los datos esenciales del lugar de nacimiento, algún detalle de su vida en ciertos casos, y el lugar en que fueron enterrados. A los datos bíblicos se añaden elementos legendarios que vienen a exaltar sus figuras. Así se atribuye a Isaías el haber hecho brotar un poco de agua para que no pereciesen los habitantes de la ciudad sitiada por los gentiles (1,3). De Jeremías se cuenta que libró a los egipcios de las serpientes llamadas *efot* (2,3). Ezequiel detuvo el agua del río Quebar para que se salvasen los judíos en Babilonia e hizo numerosos milagros (3,6-12). Daniel imploró por Nabucodonosor que se había convertido en una bestia horrible, y éste volvió otra vez a la forma de hombre (4,4-7.14); también hizo muchos milagros para los reyes persas (4,19).

Los manuscritos de VidProf atribuyen su *autoría* a Epifanio de Salamina o a Doroteo de Tiro o de Antioquía; pero en realidad esa atribución se puede deber a la cristianización de una obra judía. En ella se refleja un buen conocimiento de la topografía de Palestina y de Jerusalén. Tradiciones similares a las que se encuentran en VidProf pueden estar en todo caso subyacentes tras las alusiones a la muerte de los profetas que aparecen en el NT (cf. Mt 5,12; 23,23-27), y reflejar la religiosidad popular judía en Palestina en tiempos de Jesús, inclinada a venerar a los profetas y sus tumbas.

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica más reciente es la de C. C. Torrey, *The Lives of the Prophets. Greek Text and Translation*, Filadelfia 1946. Traducción castellana de N. Fernández Marcos en AAT V, 505-525.

## SELECCION DE TEXTOS

### *1. Vida de Amós*

«Era de Técoa. Amasías lo golpeó a menudo; por fin, acabó con él su hijo, golpeándole con un vergajo en la sien. Todavía con vida llegó a su tierra, y a los pocos días murió y fue enterrado allí mismo» (VidProf 7,1-2) (AAT 519).

### *2. Prodigios de Isaías y Daniel*

«Los enemigos andaban buscando de dónde beber y al ocupar la ciudad acamparon junto a Siloam. Cuando se acercaban los judíos, salía agua; pero si se acercaban los gentiles, no salía. Por eso brota de forma imprevista hasta el día de hoy (...). Por haber ocurrido esto gracias a Isaías, lo enterró el pueblo, como recordatorio, cerca de allí (...), para que por medio de sus súplicas disfrutasen igualmente del agua incluso después de su muerte, ya que habían recibido un oráculo sobre ella» (VidProf 1,4-5) (AAT II, 513).

«Al santo (Daniel) le fue revelado, a propósito de este misterio, que (Nabucodonosor) se había convertido en animal por su ansia de placer y por su obstinación. Y esto tienen de particular los poderosos, que en su juventud se ponen como el buey bajo el yugo de Beliar y a la postre se convierten en fieras, dan zarpazos, destruyen, matan y golpean» (VidProf 4,6-7) (AAT II, 517).

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Leer en AAT II la obra titulada *Vidas de los profetas* e intentar situar geográficamente los lugares de sus tumbas.

2. Contrastar la narración que ParJer hace de la vida del profeta con lo que se encuentra en el AT.

# Capítulo VI
# NUEVAS ORACIONES

En todos los apócrifos del AT está presente de una forma u otra la actitud orante de los protagonistas y, con frecuencia, aparecen oraciones intercaladas en los relatos. Hay doxologías, acciones de gracias, ardientes súplicas, diálogos con Dios... Es parte de la herencia recibida en la tradición de Israel. Esta misma tradición continúa, además, en la composición de oraciones transmitidas para el uso común, o quizá litúrgico o sinagogal, al estilo de los salmos bíblicos. Las piezas oracionales que ahora estudiaremos reflejan al mismo tiempo la continuidad del cultivo de la poesía en el judaísmo de esa época. Se presentan a modo de colección sálmica (*Salmos de Salomón*), como piezas sueltas, que se unen a colecciones anteriores (*Sal 151-155*), o insertadas en diversos contextos bíblicos completando un relato de otro estilo (*Oración de Manasés*).

Los autores de estas oraciones quedan en el anonimato, y las diversas piezas vienen atribuidas a insignes figuras del pasado: SlSal a Salomón, quizá porque ya estaba cerrada la colección davídica; OrMan al rey Manasés como prototipo de pecador convertido; Sal 151-155 a David o a Ezequías autores de salmos según la tradición. Todas estas composiciones se han transmitido en manuscritos bíblicos y unidas de diversas formas a los escritos canónicos. Incluso fueron consideradas texto sagrado en algunos momentos, sin duda por su parecido a las oraciones del AT. Paulatinamente, aunque ya desde el principio, la Iglesia fue percibiendo su carácter «apócrifo», y así se refleja en el hecho de que no se incluyan en muchos códices bíblicos, ni sean recogidas en la mayoría de las versiones de la Biblia.

### *1. Salmos de Salomón (SlSal):* Que venga el Mesías y su Reino

Integran la colección dieciocho salmos conservados en una docena de manuscritos griegos tardíos de la Biblia (siglo x) y en la ver-

sión siriaca; también son mencionados en el índice del códice Alejandrino. En esos manuscritos figuran junto a los libros sapienciales atribuidos a Salomón, con títulos que los atribuyen a este rey. La *colección fue publicada por ver primera en 1626 por J. L. de la Cerda*. Originariamente fueron escritos en hebreo, y en ellos se percibe el contexto de la dominación romana: segunda mitad del siglo I a.C. o primera del I d.C.; algunos contienen alusiones claras a los acontecimientos de la época.

**Que Dios suscite al Mesías**

21 Míralo, Señor, y suscítales un rey hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo.

22 Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean destruyéndola.

26 Reunirá (el rey) un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios.

36 El Rey mismo estará limpio de pecado para gobernar un gran pueblo, para dejar convictos a los príncipes y eliminar a los pecadores con la fuerza de su palabra (SlSal 17,22-36) (AAT III, 53s.).

SlSal presentan un gran parecido con los salmos bíblicos, aunque no alcancen la misma profundidad religiosa. En ellos predomina el género de súplica pidiendo a Dios la liberación de Israel y de Jerusalén, y la salvación del justo. Tienen por lo general un aspecto didáctico que viene a explicar los sufrimientos presentes como castigo por los pecados. El autor se cuenta como perteneciente a un grupo de personas llenas de celo por el cumplimiento de la ley y preocupadas por las obras de piedad y de justicia, que mantienen muy viva la esperanza en la restauración mesiánica como respuesta divina a la invasión romana. Aunque no todos tienen por qué provenir del mismo autor, la situación y la esperanza que manifiestan es la misma en todos ellos.

Se pueden clasificar en dos grupos:

*a) Los que tratan de la nación y su destino* (SlSal 1; 2; 7; 8; 17 y 18), en los que sobresalen los motivos de la conquista de Jerusalén por parte de Roma, de la restauración de la monarquía davídica y de la congregación en Palestina de los judíos de la diáspora. Los de mayor interés son el 17 y el 18 por su descripción de la figura del Mesías.

*SlSal 17*, comienza cantando la realeza de Dios sobre Israel y sobre todos los pueblos: Dios eligió a David y sus sucesores para que reinaran en su nombre (v 5); pero, por las culpas del pueblo, los pecadores (los asmoneos) usurparon esa monarquía (vv. 6-8). A éstos Dios los ha derribado haciendo surgir contra ellos un extranjero (Pompeyo) que ha sembrado de desolación el país (vv. 8b-20). La oración continúa con la súplica de que Dios restaure la dinastía davídica enviando al Mesías. Este es descrito como hijo de David, suscitado por Dios en el tiempo prefijado, que arrojará a los príncipes injustos, purificará a Jerusalen de los paganos, reunirá al pueblo santo y lo gobernará con justicia (vv. 21-46).

*SlSal 18* recuerda al comienzo las relaciones de Dios con Israel, su hijo primogénito (vv. 1-5), y pide el advenimiento del Mesías, al que describe de manera similar a como lo hace el salmo anterior; pero añadiendo que el Mesías guiará a los hombres hacia la santidad (vv. 6-10). Concluye con una alabanza (vv. 11-14), que se podría considerar un salmo distinto y que sirve de conclusión al conjunto de la colección.

Los restantes salmos de este grupo describen una situación similar, pero sin poner el acento en la llegada del Mesías. En *SlSal 1* habla Jerusalén, la madre que, apoyándose en la piedad de sus hijos, piensa que no va a ser castigada por Roma; pero sí lo será debido a sus pecados ocultos y a haber manchado el santuario. *SlSal 2* desarrolla asimismo el esquema deuteronómico pecado-castigo: un dragón (Pompeyo) es el instrumento de Dios para ejecutar el juicio divino sobre Jerusalén; pero, debido a su arrogancia, también él será castigado. *SlSal 8* presenta el mismo motivo con alusiones a quien facilita al conquistador la entrada a Jerusalén (Hircano II), y cuya familia (Aristóbulo) es llevada cautiva a Roma. *SlSal 7* parece reflejar en cambio una situación en la que todavía no ha tenido lugar la conquista romana. *SlSal 11* expresa la esperanza en el final de la diáspora en términos similares a 2Bar 4,36-5,9, y con frases e imágenes del Segundo Isaías.

*b) Salmos que reflejan predominantemente la piedad personal.* En éstos se ponen en contraste los justos (hombres piadosos que temen y aman al Señor), y los impios (pecadores hipócritas cuyos corazones están lejos de Dios). *SlSal 3* pone en paralelismo ambos grupos de personas (vv. 3-10; 11-15), insistiendo en que el justo reconoce sus pecados y los expía, mientras que los pecadores acumulan pecados sobre pecados. *SlSal 4* resalta la hipocresía de los pecadores, y *SlSal 6* la segura esperanza del justo. *SlSal 9* describe la conducta de Dios que no sólo es juez justo, sino que también perdona a quien se arrepiente. *SlSal 10* reafirma la idea de que Dios castiga al justo

en orden a la corrección (cf. *SlSal 13; 15; 16)*. *SlSal 14* viene a ser una paráfrasis del Sal 1 canónico.

La identidad del *grupo en el que surgieron SlSal* es cuestión discutida. Por la fuerte oposición que reflejan hacia la monarquía asmonea y hacia quienes la sostienen (cf. por ej. SlSal 2,3), y por la fe que manifiestan en la resurrección (cf. por ej. SlSal 3,11-12) se ha pensado que el autor podía ser un fariseo. Pero la mención de «los aduladores» e «hipócritas» (cf. SlSal 4), similar a como *Comentario a Nahúm* (2,2) designa a los fariseos, ha llevado a algunos a relacionar a SlSal con Qumrán, a pesar de que falta en ellos la alusión a un Mesías sacerdotal.

*En perspectiva teológica* los aspectos más relevantes de esta colección de salmos son:

– *La dimensión escatológica*, que, como en los libros apocalípticos, apunta al reinado absoluto de Dios. Sin embargo se diferencian profundamente de la corriente apocalíptica más común en cuanto que SlSal mantienen únicamente la perspectiva de la historia presente; no distingue dos niveles de realidad, celeste y terrestre, como ocurre en los apocalipsis. Por otro lado tampoco especulan sobre la inmediatez de la llegada del Mesías. Siguen más bien la línea del profetismo bíblico.

– *La figura del Mesías* tal como aparece en SlSal 17 y 18. En SlSal 17 el Mesías es el agente o representante de Dios, por lo que participa de algunas cualidades divinas como el poder, la sabiduría y la justicia (vv. 24, 29, etc.). Entre sus funciones figuran expulsar a los romanos de Palestina (vv. 23-24; etc.), reunir a los dispersados (v. 26), restaurar los antiguos límites de las tribus (v. 28), y, porque Dios es rey de todo el mundo, exaltar a Israel sobre los gentiles, que irán a rendir tributo a Jerusalén (vv. 30-31; cf. Is 60; Dn 7,27). Aunque se supone la violencia en la actuación del Mesías para exterminar a las naciones paganas y a los pecadores endurecidos (vv. 22-25), lo esencial será una restauración a la vez política y religiosa: en la era mesiánica Israel estará limpio de todo pecado (vv. 26-27) y la voluntad de Dios se cumplirá en Israel y en toda la tierra (v. 34). Según SlSal 18, Israel deberá estar purificado el día que Dios suscite el Mesías (v. 5). Este guiará a los justos a Dios dirigiéndoles hacia obras justas (vv. 6-9).

– *La justicia y la misericordia de Dios*. Los malvados son juzgados con estricta justicia, mientras los justos lo son con misericordia (SlSal 2,15; 4,24; 8,24). Se mantiene el carácter salvífico de la justi-

cia divina hacia su pueblo aunque hayan pecado: Dios le castiga para corregirlo. Dios continúa siendo el mismo Dios salvador y fiel a la alianza que en el AT.

– *El premio de los fieles* a Dios cuando mueren es la resurrección (SlSal 3,12); mientras que los pecadores perecerán para siempre (SlSal 15,12-13). No aparece con claridad la situación del estado intermedio.

*En orden al NT* es importante señalar que SlSal refleja la esperanza de la mayoría de los judíos contemporáneos a Jesús, y muestra hasta qué punto estaba viva la expectación de un Mesías davídico, hombre perfecto y sin pecado, que cambiaría las situaciones, liberaría a Israel e implantaría el cumplimiento de la ley y el reino de Dios. Pero este concepto del Mesías está cargado al mismo tiempo con un fuerte acento de violencia guerrera y de particularismo nacionalista. Así se comprende que Jesús rehuyera ese título. La comunidad primitiva sin embargo proclamó a Jesús como Mesías, pero para ella el sentido de ese término había cambiado profundamente con los acontecimientos pascuales (cf. por ej. 1 Cor 1,23-24). Las diferencias entre el título Mesías en SlSal y su aplicación a Jesús en el NT son esenciales, y lo mismo se ha de afirmar sobre el concepto de «Reino de Dios». Sin embargo, existen ciertas analogías en lo que respecta a la unión de ambos conceptos (Mesías y advenimiento del Reino) y a la santidad del Mesías y de sus fieles.

BIBLIOGRAFIA

Se puede encontrar la edición del texto griego en A. Rahlfs, *Septuaginta* II, Stuttgart 1935, 471-489. Traducción castellana de A. Piñero Sáenz en AAT III, 9-57. Sobre la figura del Mesías en SlSal cf. el cap. III (L'espérance chez les Pharisiens») de P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París 1978, 91-103.

## 2. *Odas de Salomón (OdSal)*

De carácter muy distinto a SlSal es una colección de cuarenta y dos poesías atribuidas a Salomón, de las que cuarenta se encuentran en un manuscrito bíblico siriaco, a continuación de SlSal, con el título de «Odas de Salomón». R. H. Harris publicó esas cuarenta en 1909 a partir de dicho manuscrito. De las dos restantes (la 1 y la 2) la 1 se conserva en copto, junto a otras cuatro, insertada en una obra gnóstica, la *Pistis Sophia*; la 2 se ha perdido. La 11 se ha encontrado también en griego. Estos cantos de carácter profético mís-

tico son, según la mayoría de los autores, de origen cristiano. No han faltado sin embargo opiniones sobre su carácter judío e incluso esenio, que, junto al título que acompaña la colección, ha hecho que algunos las incluyan entre los Apócrifos del Antiguo Testamento. Pero la cuestión más debatida es el tipo de cristianismo que reflejan estas odas en las que el cantor se identifica a veces con el Hijo de Dios, y aun con Dios mismo, en una exaltación mística y profética: algunos las han considerado judeocristianas, otros paganocristianas. El rasgo más claro, sin embargo, es su orientación gnóstica en cuanto que en ellas la salvación se obtiene por el conocimiento, y la figura de Jesús aparece difuminada en un simbolismo místico de sabor doceta. La semejanza de vocabulario de las Odas con el IV Evangelio ha motivado un intenso estudio sobre las posibles relaciones entre ambos escritos; los resultados más objetivos no pasan de afirmar que ambos escritos reflejan un ambiente común, y que OdSal pudo ser redactado también a finales del siglo I d.C.

Traducción castellana de A. Peral - X. Alegre - A. Piñero en AAT III, 59-100. Sobre la teología de OdSal puede verse X. Alegre, *El concepto de salvación en las Odas de Salomón*, Münster 1977.

### 3. *Salmos 151-155*

Estos cinco salmos son añadidos a los ciento cincuenta canónicos en algunas versiones antiguas de la Biblia: el Sal 151 está ya en los códices griegos; los cinco completos en las antiguas versiones siriacas. En la cueva 11 de Qumrán se ha encontrado el texto hebreo de tres de ellos (11QPs$^{a}$ 151; 11QPs$^{a}$ 154; 11QPs$^{a}$ 155), de donde se deduce su antigüedad y el contexto judío palestinense en que fueron compuestos. Su parecido en los títulos y contenido a los salmos bíblicos es tal que se puede pensar que fueron compuestos a imitación de aquellos, o que quedaron excluidos de la colección canónica por algún motivo. Los tres primeros, atribuidos a David, recuerdan las victorias de este rey sobre las fieras y sobre los filisteos (cf. 1 Sm 16-17); el Sal 154 es un canto de alabanza y el Sal 155 una súplica: ambos son atribuidos en los títulos de la versión siriaca a Ezequías cuando estaba rodeado por los asirios.

### 4. *Oración de Manasés (OrMan):* La posibilidad de conversión

Es un salmo penitencial de quince versículos que en muchos manuscritos griegos de la Biblia, como el Alejandrino, aparece ce-

rrando el Salterio, y en algunos códices latinos medievales al final del segundo libro de Crónicas completando así la narración del Cronista sobre Manasés. Según 2 Cr 33,11-13 (no así en 2 Re), este rey fue llevado cautivo a Babilonia, donde se convirtió de sus pecados y pronunció una oración por la que Dios le concedió el retorno a Jerusalén. OrMan guarda algunos paralelos con la oración de Azarías en Dn 3,24-90, y se considera fruto de la piedad judía del siglo I o II d.C. Probablemente fue compuesta en griego por un judeohelenista que la puso en boca de Manasés para mostrar que la conversión siempre es posible a pesar de haber sido grandes las iniquidades cometidas; siempre se puede esperar el perdón de Dios para el pecador arrepentido. La versión más antigua se conserva en siriaco recogida en una obra del siglo III: la *Didascalia*.

El texto se puede encontrar en la edición de *Septuaginta* de A. Rahlfs otinga 1931, 361-363). Traducción castellana de L. Vegas Montaner en AAT III, 101-117.

**Largueza del perdón divino**

«Pues Tú, Señor, conforme a la generosidad de tu bondad has prometido arrepentimiento y perdón a los que han pecado, y por la abundancia de tu misericordia has fijado penitencia a los pecadores para que se salven;

Tú, en efecto, Señor Dios de los justos, no estableciste penitencia para los justos, para Abrahán, Isaac y Jacob, que no pecaron contra Ti, sino que estableciste penitencia para mí, el pecador...» (OrMan 7b-8) (AAT III, 116).

### 5. *Oración de José (OrJos)*

La *Esticometría de Nicéforo* cita una libro con este título que tendría 1.100 líneas. Pero de su contenido sólo se han conservado brevísimas citas de Orígenes, Basilio y Eusebio de Cesarea: en total unas 164 palabras. A partir de éstas se puede establecer que, en sus invocaciones a Dios, OrJos ve a Jacob como la encarnación del ángel Israel, así como la porfía entre este ángel y Uriel sobre sus repectivos rangos en el cielo. Por las citas de deduce que podía estar escrito en el siglo II d.C. La OrJos se trae a colación sobre la idea de que Juan Bautista era un ángel que se encarnó para dar testimonio de Jesús. Se puede ver la traducción inglesa de las citaciones y una amplia introducción en Charlesworth (II, 699-712).

### 6. *Oración de Jacob (OrJac)*

En 1931 K. L. Preisendanz editó un papiro del siglo IV procedente de Egipto, conservado en la Staatsbibliotek de Berlín, que contiene unas invocaciones y peticiones que Jacob habría dirigido a Dios, y en las que parece haberse hecho inmortal. OrJac se ha considerado un texto mágico por la forma de invocar a Dios; pero en realidad puede ser una súplica exaltada de inmortalidad. Traducción inglesa en Charlesworth (II, 715-724).

### 7. *Oraciones de las sinagogas helenistas*

En los libros 7 y 8 de las *Constituciones Apóstolicas* se encuentran insertadas 16 oraciones que al tiempo que alaban a Dios por la creación y por la historia, defienden ardorosamente la observancia del sábado, y se expresan con acentos místicos. Esto llevó a K. Kohler en 1893 a sugerir que se trataba de oraciones sinagogales de los judíos de la diáspora, opinión que ha cobrado fuerza a pesar de los rasgos cristianos que presentan; éstos se pueden considerar interpolaciones. Editadas por F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905. Traducción inglesa en Charlesworth (II, 671-697).

## SUGERENCIAS PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Leer en AAT III el SlSal 17 y comparar su representación del Mesías y del mundo futuro con la que se desprende de las sugerencias de los capítulos anteriores sobre los mismos temas.

2. Hacer un resumen de las ideas del cap. III del libro de P. Grelot citado en la bibliografía sobre SlSal.

# Capítulo VII
# LOS JUDIOS EN LA DIASPORA

## I. VISION GENERAL

Las actitudes religiosas y las esperanzas de los judíos de la diáspora eran similares a las que animaban a los residentes en Palestina, aunque no tuviesen tan al vivo los ideales nacionalistas y viviesen lejos del templo y de la ciudad santa. Las distancias culturales entre unos y otros no eran tan fuertes como se pensó en otro tiempo (cf. IEB 1,352-355). Sin embargo, la vida de las comunidades judías fuera de Palestina venía contrastada constantemente con el medio gentil en que se desenvolvía. De esas comunidades proceden una serie de escritos que, no sólo fueron compuestos en griego (como algunos de los ya estudiados: 3Esd; 2Hen; TestAbr; OrMan...), sino que sus autores siguieron formas literarias propias del helenismo para transmitir sus mensajes. De las obras surgidas en ese contexto, dos han pasado a formar parte del canon bíblico (Sab y 2 Mac), otras se pueden asignar a autores conocidos (Aristóbulo, Eupólemos, Filón, Flavio Josefo, etc.), y otras, de las que nos ocuparemos aquí, se consideran apócrifos del AT: son anónimas y guardan relación más o menos directa con la tradición veterotestamentaria. Entre estas últimas las hay tanto de carácter narrativo (*3 Libro de los Macabeos*; *José y Asenet*), como filosófico (*4 Libro de los Macabeos*), epistolar (*Carta de Aristeas*) u oracular al modo pagano (*Oráculos Sibilinos*). Por haberse conservado en una comunidad judía, la de Elefantina en Egipto, se suele mencionar la *Sabiduría de Ajicar* como pertenenciente a este grupo de apócrifos, aunque en realidad su origen no es judío.

Los autores de estas obras –excepto la citada en último lugar– son judíos helenistas que quieren hacer una defensa de su religión frente al paganismo, al tiempo que intentan mostrar la superioridad de aquella. Les mueve también el propósito de animar a la comuni-

dad judía a mantenerse fiel a su fe en medio de las dificultades, e incluso el deseo de fomentar la celebración de algunas fiestas y exaltar a los mártires judíos. Late asimismo con mayor o menor fuerza la intencionalidad de obtener el aprecio de los gobernantes. Con este fin, probablemente, en dos de estas obra (Arist y OrSib) se llega incluso a «hacer hablar» de manera ficticia a autores no judíos, dándose así un caso peculiar de pseudoepigrafía. Esta deja de ser un procedimiento que refleja el entronque con la tradición anterior del pueblo, para convertirse en mero artificio literario e incluso en reclamo propagandístico.

El conjunto de estas obras muestra el alto nivel cultural de aquellas comunidades judías, así como su identidad político religiosa, y la forma de insertarse en el mundo helenístico. Algunos sabios judíos acometieron la tarea de presentar la religión judía y la Ley a sus conciudadanos, judíos y gentiles, en un lenguaje y con un ropaje cultural que estuviese a la misma altura, o mayor, que la misma sabiduría helénica. Esta «inculturación» del judaísmo se da igualmente en el libro canónico de la *Sabiduría* pocas décadas antes de la era cristiana, y más tarde será el objetivo de la imponente obra de Filón de Alejandría. *Arist* intenta eso mismo en el siglo II a.C. haciendo una apología de la Torah, y *4Mac* en un tiempo posterior mediante una reflexión filosófica ilustrada con ejemplos. Otros autores, como el de *3Mac,* buscan sencillamente obtener el aprecio y el respeto de los gobernantes hacia el judaísmo como religión tolerada. En el judaísmo del siglo I d.C. se dio por otra parte una fuerte corriente proselitista, que, lógicamente, tuvo sus manifestaciones entre los judíos de la diáspora: se pone sobre todo de relieve en *JosAs* en los albores de la era cristiana. El juicio sobre la historia, tanto judía como griega y romana, y la predicción de su desenlace a favor del pueblo judío, se expresan ya a partir del siglo II a.C. en vaticinios recogidos posteriormente en los *OrSib*. Un aspecto de enorme interés en toda esta literatura es la muestra del ambiente judeohelenista en el que después se propagará el cristianismo.

## II. OBRAS

### 1. *Carta de Aristeas (Arist):* La Ley es presentada a los gentiles

Más que de una carta se trata de un relato que adopta la forma epistolar como recurso literario. Se ha conservado en más de quince manuscritos griegos que la traen como prólogo a comentarios bíblicos en forma de *catenae*, y fue publicada ya en 1561 por J.

Schard. Su autor (un tal Aristeas), aunque se presenta como un pagano culto de Alejandría, es en realidad un judío de aquella ciudad, buen conocedor de su religión y de Jerusalén. Escribe en griego a finales del siglo II a.C., con el propósito de defender –quizá ante las acusaciones de los judíos de Jerusalén o frente a otras traducciones–, la legitimidad de la traducción griega de la Ley utilizada en Alejandría, llamada, a partir de lo que cuenta la Carta, de los LXX. Al mismo tiempo hace una apología del judaísmo y de la Ley ante los paganos y, especialmente, ante los mismos judíos que podían estar deslumbrados por la sabiduría griega.

*Argumento*. Aristeas, pagano influyente en la corte del Rey de Egipto Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C), escribe a su hermano Filócrates para contarle cómo fue traducida la Ley al griego y cómo llegó una copia de la misma a la gran biblioteca de Alejandría. Comienza describiendo la embajada que Tolomeo envía al sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, comunicándole la liberación, mediante pago, de más de cien mil prisioneros de guerra judíos, y solicitando de él una copia de la Ley, ya que, según un informe del bibliotecario Demetrio de Falerón, faltaba en aquella famosa biblioteca (12-40). Eleazar le responde enviando junto con la copia setenta y dos sabios judíos que la tradujesen al griego (41-51).

La carta sigue contando el viaje a Jerusalén con la descripción de la ciudad y sus alrededores (83-120), y recuerda las excelencias de la Ley expuestas allí por Eleazar antes de enviar a los traductores (121-171). Después informa ampliamente sobre la recepción de los traductores en Alejandría y el banquete que durante siete días les ofreció el rey, y en el que los sabios judíos respondieron a las preguntas del monarca causando su admiración (172-300). Luego recuerda brevemente cómo los setenta y dos sabios retirados a una isla hicieron en setenta y dos días la traducción al griego confrontando cada punto, de forma que todas las traducciones coincidieran, y la entrega de la copia final al bibliotecario. Este confirma el carácter sagrado de aquellos libros recordando desgracias que sucedieron a quienes habían intentado anteriormente copiar algún pasaje de los mismos (301-316). La carta termina relatando la vuelta de los traductores a Jerusalén cargados de regalos (317-322).

En la *redacción de su obra* el autor se sirve de tradiciones sobre el Egipto en el siglo III a.C. que utiliza sin afán de rigor histórico, y quizá también otros escritos anteriores, como un tratado sobre el buen gobierno del rey, introducido a modo de *simposio* en la narración del banquete de siete días. Parece recoger también relatos de

milagros atribuidos a Serapis que en la carta se aplican al Dios de Israel cuando cura a los que habían sido castigados por querer copiar algún trozo de la Ley. El autor justificaría así por qué la Ley no había sido citada por filósofos paganos. La obra en realidad se pudo escribir entre el siglo II a.C. y el I d.C.; la fecha señalada se establece por análisis lingüísticos y en virtud de la posible intención reflejada en el escrito de mostrar la adhesión de los judíos de Alejandría a las autoridades de Jerusalén, distanciándose del grupo seguidor de Onías IV que celebraban un culto ilegítimo en Leontópolis.

Arist se distingue, desde *el punto de vista teológico* por su comprensión de Dios desde la filosofía, hasta el punto que podemos hablar de una auténtica teodicea. Dios es uno y único, aunque lo invoquen con distintos nombres judíos y gentiles (16); entre sus atributos destacan su benignidad, paciencia, filantropía y perdón (207; 254), que el rey ha de imitar: ha de hacerse «*misericordioso, pues también Dios es misericordioso*» (208). El autor valora y acepta la sabiduría de los filósofos griegos, excepto en lo que se refiere a las aberraciones sexuales y a la idolatría, a la que califica de absurda aun cuando se explique (como ya hizo Evémero en Babilonia hacia el 300 a.C.) como deificación de hombres ilustres (134-137). La Ley, llamada ya «Escritura» (168), si bien fue dada por Dios a Israel para protegerle, es beneficiosa y fuente de sabiduría para todos los hombres; lo que en ella parece irrelevante, sobre todo para un pagano, tiene una profunda enseñanza cuando se interpreta de forma alegórica, como por ejemplo lo concerniente a los animales puros e impuros que significa lo relativo a las virtudes o a los vicios. Es curiosa la interpretación de la impureza de la comadreja, que según tradición popular concebía por las orejas y paría por la boca (165), y que en la Carta se aplica al mal comportamiento de los hombres «*pues todo lo que reciben por el oído lo dan a luz con la palabra y envuelven a otros en males; cometen una impureza fuera de lo común, manchándose por completo con la mancha de la impiedad*» (166).

Un aspecto de Arist con importantes *implicaciones teológicas* es la legitimación que hace de la versión alejandrina del AT, o al menos del Pentateuco. Filón consideró esa versión inspirada por Dios; Flavio Josefo cita expresamente el libro de Aristeas para justificarla; y en la Iglesia cristiana usaron esa misma versión los hagiógrafos del NT y después se consideró canónica hasta la época de san Jerónimo. En la literatura rabínica hay a veces lamentos por esa traducción («el día en que se tradujo la Ley –se lee en *Soferim* 1,7-8; *Sefer Torah*, 1,8-9– fue tan duro para Israel como el día en que fa-

bricaron el becerro de oro; pues la Torah no podía ser traducida según todas sus exigencias»), y otras veces aceptación de su validez (que la única lengua extranjera permitida para la transcripción del rollo de la Ley es el griego, es opinión recogida en Misnah Meg 1,8).

*En el NT* se recoge con frecuencia el vocabulario de la Carta, especialmente en los escritos de san Lucas. Un rasgo en cierto modo similar es la invitación evangélica a la imitación de Dios (cf. Lc 6,36), y a la oración por los que piensan de otra forma (cf. Arist 227; Lc 6,28); si bien en la Carta, como en algunos tratados helenísticos de filosofía política, se propone únicamente al rey.

### BIBLIOGRAFIA

Como edición reciente cf. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée a Filocrate*, Sourc. Chret. 89, París 1962. Traducción castellana de N. Fernández Marcos en AAT II, 9-63. Sobre la significación de Arist en orden a la valoración de los LXX, cf. N. Fernández Marcos, *Intoducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979 (especialmente cap. 3); y sobre la forma de interpretar la Ley, cf. del mismo autor «El sentido profundo de las prescripciones dietéticas judías (Carta de Aristeas 143-169)» en D. Muñoz León (Ed.), *Salvación en la Palabra. Targum - Derash - Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid 1986, 553-562.

### SELECCION DE TEXTOS

*Santidad de la Ley judía*

«Luego (el rey) dijo a Demetrio: "¿Cómo es posible que a ninguno de los historiadores o poetas se les ocurriera mencionar obras de tanta categoría?". Y aquél contestó: "Por ser muy respetable la ley y proceder de Dios; y es que algunos de los que pusieron manos a la obra desistieron de su intento al ser escarmentados por Dios". Dijo que había oído a Teopompo que, cuando estaba a punto de insertar en su historia algún pasaje no muy exacto de los ya traducidos de la ley, perdió la cabeza durante más de treinta días; en un momento de alivio pidió a Dios que le manifestara cuál era la causa de su desgracia. Y se le indicó mediante un sueño que se equivocaba al querer echar las cosas divinas a los profanos. Se abstuvo de ello y así recobró el juicio» (*Arist* 313-315) (AAT II, 61s).

## 2. *Tercer libro de los Macabeos (3Mac):* El triunfo de la oración y la fidelidad

Esta obra, compuesta en griego, se encuentra incluida en algunos códices bíblicos –el más importante el Alejandrino– y fue editada ya en la Biblia Complutense en 1517, así como en otras edicio-

nes críticas del siglo XVI. A pesar del título, no narra acontecimientos de la época de los Macabeos ni tiene a éstos como protagonistas, sino que cuenta la persecución contra los judíos de Egipto llevada a cabo por Tolomeo IV Filopator (221-203 a.C.), y el posterior arrepentimiento de este rey. De ahí que en muchos manuscritos lleve el título de *Tolemaika*. Se trata de una narración de estilo ampuloso, introduciendo cartas oficiales y solemnes oraciones, al modo como lo hacen 2 Mac y Arist. Pudo haber sido escrita a finales del siglo I. a.C. o comienzos del siguiente, por un judío alejandrino, antes de la revuelta en Palestina del año 66 d.C. El autor hace una apología del judaísmo ante la máxima autoridad egipcia, culpando de la persecución no tanto al rey como a sus consejeros. Al mismo tiempo la obra representa una invitación a los mismos judíos a permanecer fieles a su religión en medio de las persecuciones, que, en el transfondo concreto de la obra, serían las causadas por los romanos. Por haber dado a su obra un aspecto similar al de 2 Mac se la incluyó después entre los libros dedicados a los Macabeos.

*Argumento*. Tolomeo, rey de Egipto, al volver victorioso de la batalla de Rafia contra Antíoco (217 a.C.), intenta profanar el templo de Jerusalén; pero no puede hacerlo ya que, por la oración del sumo sacerdote Simón II (219-196 a.C.), Dios hace que el rey caiga al suelo sin sentido (1,1-2,24). Vuelto a Egipto, y movido por el odio que algunos egipcios les tienen, obliga a los judíos de Alejandría a sacrificar a los ídolos; pero ellos prefieren convertirse en esclavos antes que ceder a aquella imposición. Después el rey publica una carta decreto ordenando llevar presos a Alejandría a todos los judíos de Egipto y encerrarlos en el hipódromo de la ciudad para hacer un censo y exterminarlos (3,12-29). Pero Dios hace que el rey se olvide de las órdenes dadas. Hermón, sin embargo, consejero del monarca, se encarga de recordárselo a éste una y otra vez, hasta que el rey mismo conduce hacia el estadio a los elefantes, embriagados con una mezcla de vino y mirra (5,22-51), para aniquilar allí a los judíos. Entonces el anciano sacerdote Eleazar dirige una oración al Señor (6,1-15), y éste responde con una aparición de ángeles que llena de terror al rey y hace que las fieras se vuelvan contra los egipcios (6,16-21). Tolomeo se arrepiente, llora y libera a los judíos; después pronuncia grandes alabanzas sobre ellos y les honra con espléndidos banquetes (6,22-34).

En la colonia judía se establece la celebración de una fiesta anual que conmemore los acontecimientos, y el rey envía una nueva carta otorgando la libertad a todos los judíos (7,1-9). Algunos de

ellos obtienen del rey permiso para castigar con la muerte a sus correligionarios que habían abjurado de su religión; finalmente, vuelven cada uno a su casa bendiciendo a Dios.

En la *composición* de 3Mac el autor parece utilizar una crónica de origen greco-egipcio sobre el reinado de Tolomeo, con la que construye un relato legendario que recuerda el intento de Heliodoro de profanar el templo (cf. 2 Mac 3), la persecución de Antíoco IV en Palestina, y el final feliz para los judíos del libro de Ester.

La narración *no presenta especial relieve teológico*. De ella se deduce: a) la supremacía del verdadero Dios, que puede impedir los perversos planes de los hombres, haciendo sencillamente que los olviden, y

b) la eficacia de la oración que en los casos límites provoca la intervención divina y la salvación del templo en Jerusalén y del pueblo en Egipto.

Para las *comunidades cristianas*, en las circunstancias que vivían en el contexto del imperio romano, 3Mac serviría de lectura edificante y consoladora. Quizá por eso algunas lo retuvieron como libro sagrado.

BIBLIOGRAFIA

Edición crítica de R. Hanhart, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* XI/3, Gotinga 1960. Traducción castellana de I. Rodríguez Alfageme en AAT II, 499-503.

### 3. *Cuarto libro de los Macabeos (4Mac):* La verdadera filosofía está en la Ley

4Mac se encuentra en varios códices griegos de la Biblia, entre ellos el Sinaítico y el Alejandrino, y en numerosos manuscritos de las obras de Flavio Josefo, a quien se atribuyó esta obra durante mucho tiempo. Fue incluido en la edición de los LXX de Estrasburgo en 1526. Se trata de una obra de carácter filosófico, escrita en griego probablemente en el siglo I d.C., y orientada a demostrar la supremacía de la razón, más concretamente de la razón guiada por la religión, sobre las pasiones y los sufrimientos humanos. El autor, un judío helenista, se sirve para ello de relatos bíblicos, a los que transforma para proponerlos como ejemplos y en orden a honrar con su narración la memoria de los mártires; en concreto recoge las mismas historias que 2 Mac, aunque las orienta de diferente forma.

*Argumento*. Presenta una tesis a demostrar, similar a las del platonismo y estoicismo: que la razón es dueña de las pasiones. Menciona las cuatro virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza, cf. 1,3-4), opuestas a las emociones. Después establece que «la sabiduría está en la educación en la Ley» (1,17) y hace un razonamiento argumentando que Dios dotó al hombre de razón para gobernar las pasiones, aunque éstas también fueron puestas por Dios en el hombre. Aduce algunos ejemplos de la historia bíblica (Moisés que dominó su cólera, David que dominó su sed, cf. 1,13-3,18).

Viene a continuación una larga demostración de la tesis propuesta narrando tres hechos de la historia reciente:

a) El martirio de Eleazar (cps. 5-7; cf. 2 Mac 6,18-31). Eleazar es presentado como sacerdote y filósofo, y muere pidiendo a Dios que acepte su muerte como expiación por los pecados de la nación.

b) El martirio de los siete hermanos (cps. 8,1-14,10; cf. 2 Mac 7), y sus respectivos discursos antes de morir.

c) El martirio de la madre (14,11-17,6; cf. 2 Mac 7,41), que, cuando ésta animaba a sus hijos era ejemplo de cómo la razón está por encima del sentimiento más profundo, el amor materno.

La obra concluye evocando de nuevo los sufrimientos de los mártires y su recompensa en la vida futura.

Varias cuestiones permanecen abiertas en torno a la *composición* de 4Mac:

– El lugar de origen, que pudo ser Alejandría, Antioquía de Siria, u otro lugar del imperio; no hay datos para establecerlo.

– La fecha de composición se supone anterior a la insurrección judía del 66 d.C., ya que no parece reflejar estos acontecimientos; en concreto podría reflejar los acontecimientos de los años 40 cuando Calígula intentó erigir su estatua en el templo. Otros estudiosos abogan por el siglo II d.C., dado el estilo retórico del autor.

– Originariamente la obra pudo ser una especie de discurso –o un sermón sinagogal– para honrar a los mártires, o haberse compuesto como un tratado filosófico en estilo de diatriba para ser leído. 4Mac se ha transmitido también en versión siriaca, eslava y latina, aunque no fue incluida en la Vulgata. Los santos padres hicieron abundante uso de esta obra.

En el *aspecto teológico* 4Mac se distingue por integrar en sus razonamientos sobre la Ley una filosofía de carácter ecléctico en orden a mostrar que la «educación en la Ley» (la *Torah*) da el conocimiento de las cosas divinas y humanas (anhelo de los estoicos), y

lleva a la verdadera sabiduría, capaz de dominar las pasiones. Junto a esto resalta que el premio de Dios al final de esta vida consiste en la inmortalidad (*athanasía*) (16,13) y la incorrupción (*afzarsía*) (17,12); no en el sentido de resurrección corporal escatológica como en 2 Mac y Dn, sino como un don de Dios al individuo que le hace pervivir tras la muerte, con los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob «que viven en Dios» (7,18-19). También hay inmortalidad para castigo del tirano opresor (cf. 9,7-9). 4Mac se refiere al alma designándola con el término *psiché*; aunque a veces este término parece connotar a la persona misma en cuanto ser vivo. Por otro lado atribuye al sufrimiento y muerte de los mártires un valor expiatorio por los pecados del pueblo (cf. 6,27-29; etc.), que no se encuentra en 2 Mac, y que, en último término, puede proceder de la tradición veterotestamentaria del siervo sufriente, a pesar de que algunos autores quieran ver analogías en la literatura griega pagana.

4Mac es un ejemplo de cómo un judío helenista recoge temas de la filosofía aristotélica, platónica, estoica y pitagórica, integrándolos en su presentación y defensa de la Ley judía. Esta misma tendencia se encuentra *en algunos hagiógrafos del NT*, especialmente san Pablo y san Lucas, para presentar las exigencias de la moral cristiana. Por otra parte, en 4Mac se desarrollan temas que adquirirán nuevo relieve en el NT, en concreto:

- la argumentación de que Dios no es Dios de muertos sino de vivos, para afirmar la resurrección (cf. Lc 20,37);
- el acento puesto en el valor expiatorio de la muerte y los sufrimientos del justo, para el NT, de Cristo (cf. Mc 10,45; Mt 20,28; 1 Tim 2,6; Heb 9,12).

BIBLIOGRAFIA

Además de la edición de A. Rahlfs en *Septuaginta*, se puede ver la M. Hadas, *The Third and Fouth Books of Maccabees*, Harper, Nueva York 1953. Traducción castellana de M. López Salvá en AAT III, 119-166.

SELECCION DE TEXTOS

*1. Defensa de la Ley*

«No pienses pues –dice al rey– que comer algo impuro constituye una falta pequeña: tan importante es quebrantar la ley en lo grande como en lo pequeño, porque en ambos casos es igualmente despreciada. Tú te burlas de nuestra filosofía, como si por culpa de ella viviéramos en contra del recto uso de la razón. No; a nosotros nos inculca la templanza, para que ven-

zamos todos los placeres y deseos; nos ejercita en la fortaleza, para que soportemos el dolor con facilidad; nos educa en la justicia, para que en todas nuestras disposiciones de ánimo actuemos con equidad; nos instruye en la piedad, para que adoremos profundamente al único Dios que existe (...) El Creador del mundo al dar la ley tiene en cuenta nuestra naturaleza. Nos ha mandado comer lo que es conveniente para nuestras...» (4Mac 5,19-26) (AAT III, 145s.)

2. *Muerte de Eleazar*

«Tú sabes, Señor, que habría podido salvarme, pero muero en estos tormentos de fuego a causa de la ley. Ten misericordia de tu pueblo y acepta nuestra muerte como satisfacción por ellos. Haz que mi sangre los purifique y recibe mi alma como rescate por ellos» (4Mac 6,27-29) (AAT III, 147s).

3. *Conclusión de 4Mac*

«Los hijos de Abrahán, junto con su victoriosa madre, están reunidos en el coro de sus padres, pues han recibido de Dios almas puras e inmortales» (18, 22-23) (AAT III, 166)

## 4. *José y Asenet (JosAs):* La conversión de los gentiles

Esta obra, transmitida en más de una docena de manuscritos griegos y varias versiones antiguas a veces con el título «Confesión y oración de Asenet», fue ya incluida en la edición de pseudoepígrafos del AT de J. A. Fabricius en 1723. Cuenta con detalle, en forma de novela, los amores y la boda de José con la hija del sacerdote de Heliópolis, Pentefrés (Potifera) mencionados en Gn 41,45. El *leit motif* de la narración es la conversión de la joven egipcia al judaísmo, de forma que el lector no se extrañe ante un hecho que iba contra las prescripciones patriarcales (cf. Gn 24,3-4; 37-38; 27,46; etc.). El judaísmo rabínico salió al paso de ese posible escándalo afirmando que la joven que desposó José era judía, la hija de Siquén y Dina (cf. Gn 34) que había sido llevada secretamente a Egipto. En el relato que nos ocupa, llamado comúnmente «José y Asenet» en honor de sus protagonistas, se hace de aquella joven el modelo de prosélito. Por el relieve que en la obra tiene el proselitismo y el lugar en que se desarrolla la acción, se piensa que el libro fue escrito en Egipto, en griego, durante el siglo I d.C. Pudo ir orientada a propagar el judaísmo en ambiente helenístico con un recurso literario familiar a aquel contexto, o a prevenir los matrimonios de judíos con mujeres paganas e idólatras.

*Argumento*. La trama del relato se desarrolla en dos actos: el primero presenta el encuentro y la boda de los dos protagonistas (1-21); el segundo, la integración de Asenet en la familia de Jacob (22-29).

Comienza describiendo la extraordinaria belleza y el recato fuera de lo común de la joven que la llevaba a vivir aislada de todo en una torre, despreocupada de sus nobles pretendientes, entre ellos el primogénito del faraón. Ante la anunciada visita de inspección de José a casa del padre de la joven, éste habla a su hija de su posible matrimonio con aquél, y ella reacciona malhumorada despreciándole por extranjero, fugitivo e hijo de un pastor de Canaán (4). Sin embargo al ver a José desde su ventana, cambia de actitud: se enamora de él reconociéndole como un «hijo de Dios» y baja de su torre. José, por su parte, al verla a ella la ama como a una hermana; pero rehúsa besarla porque ella está en la idolatría, pide a Dios la conversión de la joven y promete volver. Al quedar sola Asenet llora, hace penitencia durante siete días, destruye sus ídolos y decide refugiarse en el Dios de José invocándole con una larga oración en la que confiesa su pecado de idolatría y haber despreciado a José, hijo y elegido de Dios (9-13). Como respuesta a su oración se le aparece el ángel Miguel que la conforta y le da a comer de un panal de miel que aparece milagrosamente, y a cuyas abejas el ángel hace morir primero y resucita después (14-17). Al llegar de nuevo José, Asenet personalmente prepara la comida, se viste de novia y sale resplandeciente a su encuentro. Se abrazan, se besan y Asenet lava los pies a José. Según algunos manuscritos se besan tres veces, y Asenet recibe sucesivamente «el espíritu de vida», «el espíritu de sabiduría» y el «espíritu de verdad». Enseguida llegan los padres de la joven y se celebran solemnemente las bodas ante el faraón (18-21).

En el segundo acto se narra el encuentro de Asenet con Jacob y los hermanos de José (22), y el complot que el hijo del faraón, locamente enamorado de Asenet, urde contra José, proponiendo a Simeón y Leví que le asesinen; pero ellos se niegan rotundamente. El egipcio busca entonces el apoyo de los hijos de Balá y Zilpá, esclavas de Lía y Raquel (cf. Gn 29-30; 37,2), y, con engaños, les convence para que secuestren a Asenet y maten a José, mientras él asesina al faraón. Pero todos fracasan en sus proyectos: el hijo no puede matar al padre, y Asenet es librada en el último momento gracias a Simeón, Leví y Benjamín. Cuando más tarde muere el faraón, José es nombrado rey de Egipto (23-29).

El *autor de JosAs* muestra conocer bien los recursos de los relatos amorosos: belleza de los héroes, flechazo del amor, dolor de la separación, antagonismo de los rivales, etc. Pero en vez del espíritu libertino y erótico que domina en obras similares de la época, JosAs realza la virginidad, la castidad, el sentido religioso y, sobre todo, la conversión de la idolatría. No es de extrañar que se difundiese tan-

to en la antigüedad siendo traducida al eslavo, siriaco, armenio y latín. En estas fuentes se diferencian hasta cuatro recensiones (o familias de manuscritos) distintas; una de ellas, bastante más breve que las otras tres, es tenida por muchos autores como la más primitiva. Esta variedad en su transmisión ha hecho pensar en sucesivas etapas de reelaboración, e incluso algunos autores han querido ver en el texto actual influencias o interpolaciones cristianas por el parecido que algunos temas presentan con el NT; pero en realidad tales parecidos se pueden explicar desde un transfondo común.

Bajo el relato novelesco JosAs ofrece *aspectos de gran interés teológico*, entre los que cabe señalar:

a) *El proceso de la conversión*. La conversión aparece en cierto modo personalizada de manera análoga a la sabiduría, la ley o la palabra en la literatura sapiencial. El hecho de que el protagonista de la historia sea José, un patriarca, y la prerrogativa de inmortalidad concedida a él y a Asenet, dan al relato el carácter de un mito fundante de la historia del proselitismo, y de la conversión de los gentiles. La conversión requiere una serie de pasos: el reconocimiento del Dios de Israel, el Dios vivo que da la vida y la inmortalidad; la penitencia y la destrucción de los ídolos, que tienen al hombre en el reino de la corrupción y de la muerte (8,5. 9); y, por último, quizás unos ritos alimentarios. La conversión significa un cambio de personalidad, representado en el relato en el cambio de nombre que el ángel anuncia a Asenet; e introduce al cónyuge converso en la relación de la alianza con Dios. La segunda parte subraya cómo Dios protege realmente a los que se han convertido.

b) *El alto nivel ético*. En JosAs se recomiendan el perdón de las ofensas y el amor al prójimo, y se ensalzan la virginidad de Asenet antes del matrimonio y la castidad de José: «*No está bien, afirma éste, que un hombre piadoso se acueste con su mujer antes de la boda*» (20,8).

c) *La dimensión escatológica*. José y Asenet participan de la inmortalidad (parece que moral y física) ya en esta vida, mediante un alimento (pan y miel) y una bebida (una copa) que producen la comunión con la divinidad. Esos rituales maravillosos, sin embargo, pueden tener en el relato la función de subrayar el carácter especial y prototípico de los protagonistas, sin que haya que presuponer que se emplearan en la comunidad del autor. Por otro lado, no aparece la idea de un premio o castigo después de esta vida, ni referencias mesiánicas: la designación de José como «hijo de Dios» indica su pertenencia al pueblo de Dios, Israel.

*Los parecidos del NT con JosAs* son a veces tan fuertes, sobre todo a nivel terminológico, que algunos estudiosos han propuesto que se trata de huellas cristianas en la redacción de la novela, mientras que otros ven en ella un anticipo de aspectos fundamentales en el NT. Pero en general se tiende a explicar esas semejanzas desde el ambiente helenístico común en que se forman uno y otros escritos. La diferencia fundamental radica en la perspectiva mesiánica: ausente en JosAs, llena por completo el NT como afirmación sobre Jesús. Entre los puntos que ofrecen mayor semejanza y sobre los que con más frecuencia se centra la discusión, señalemos los siguientes:

• La recomendación del perdón de las ofensas y de no devolver mal por mal que aparece por ej. en 1 Tes 5,15; Rom 12,7; 1 Pe 3,8-9 y en JosAs 23,9; 28,10-14 puede responder a un transfondo común de influencia estoica; pero en cualquier caso en los pasajes del NT alcanza, siguiendo la tradición de Jesús, el amor positivo al enemigo y no sólo el dominio sobre el sentimiento de venganza como en JosAs e incluso en el AT (cf. Ex 23,4; Dt 19,18).

• La expresión «hijo de Dios» aplicada a un individuo particular, a José en JosAs y a Jesús en el NT, es ciertamente una coincidencia a nivel terminológico. Pero en realidad el sentido en el que se dice de uno y otro es muy diferente: en el caso de José, y en el de Asenet al llamarla «hija del Altísimo» en 21,3, se emplea como personificación del pueblo al que pertenece; en Jesús con sentido mesiánico y ontológico.

• El pan de vida eterna (o la miel prodigiosa) y la copa de la inmortalidad, que recibe Asenet como rito de iniciación al judaísmo, así como el vocabulario empleado para describirlas, tiene semejanzas tanto en la temática como en la terminología con los textos eucarísticos del NT, especialmente con Jn 6,48; 1 Co 10,16. Sin descartar el posible influjo cristiano en la novela, las coincidencias terminológicas se pueden explicar desde la versión de los LXX de la que procede en su mayor parte el léxico de JosAs. La relevancia religiosa que tenían los cultos mistéricos paganos ha podido incidir también tanto en la fabulación en torno a los protagonistas de la novela, como en la expresión de la nueva realidad sacramental del pan y el vino en la Eucaristía cristiana, aunque ésta, como dice Díez Macho «tiene un componente mesiánico, cristológico y escatológico que falta totalmente en JyA» (AAT I, 219).

• A la luz del ambiente reflejado en JosAs sobre la comunión con los ídolos mediante las comidas, se comprende mejor la mentalidad denunciada por san Pablo en algunos conversos del paga-

nismo sobre la comunión con los ídolos mediante la comida de lo que les ha sido inmolado (1 Co 8,4.7-8): aunque para el Apóstol el ídolo ciertamente no es nada, prohíbe participar en los banquetes sagrados que producen la comunión con los demonios, no con Dios (1 Co 10,14-22).

• Asimismo la participación de los cónyuges en la comunión con Dios que tiene cada uno de ellos, tal como san Pablo la expresa en 1 Co 7,12-16, se comprende mejor desde la mentalidad reflejada en JosAs: si José besa a Asenet antes de la conversión de ésta se haría partícipe de su idolatría. Sin embargo san Pablo, partiendo del principio de que los ídolos en sí no son nada, admite la persistencia de la unión matrimonial con cónyuge pagano.

• La asociación de la imagen de la ciudad a la de la mujer como esposa, que aparece expresamente en JosAS al cambiarle el nombre a Asenet (13,12) y en Ap 21,1-2, desarrolla de distinta forma una simbología que hunde sus raíces en el AT (cf. Is 61,10; 62,4-6; Os 2,16).

## BIBLIOGRAFIA

La edición crítica del texto largo en P. Batiffol, *Le livre de la Prière d'Aséneth* en «Studia Patristica» 1-2, Le Roux, París 1889-90; la del breve en M. Philonenko, *Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes*, Leiden 1968. Traducción castellana de Ramón Martínez Fernández - Antonio Piñero en AAT III, 199-238. Sobre la posible relación con el NT cf. A. Piñero Sáenz, «José y Asenet y el Nuevo Testamento» en N. Fernández Marcos - J. Trebolle Barrera - J. Fernández Vallina (Eds.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 623-636.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Reacción de José ante Asenet*

«A un varón piadoso, que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad y se unge con la unción bendita de la incorruptibilidad no le está permitido besar a una mujer extranjera, que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come de la mesa de los ídolos carnes de animales ahogados, bebe de la copa de la traición procedente de sus libaciones y se unge con la unción de la perdición» (8,5) (AAT III, 216).

### 2. *Recomendaciones morales de José*

«Perdonad a vuestros hermanos y no les hagáis mal» «No devolverás mal por mal a tu prójimo, porque es el Señor quien vengará ese ultraje» (28,10.14). (AAT III, 237).

### 3. *El alimento de la inmortalidad*

«Semejante miel, dice Miguel a Asenet, ha sido elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles se alimentan de ella, y todo el que la coma no morirá jamás» (16, 8) (AAT II 226).

## 5. *Los oráculos sibilinos (OrSib):* Vaticinios sobre judíos y gentiles

### a) *La Sibila y sus oráculos*

Sin duda los judíos en la diáspora eran conscientes de que la voz de los profetas de Israel sonaba demasiado particularista y tendenciosa a los oídos de los gentiles, e incluso es posible que a los de ciertos círculos judíos. Sin embargo, el mensaje profético, reconvertido en categorías apocalípticas, seguía impulsando la esperanza y estimulando la fidelidad a la Ley no sólo en Palestina, sino en la diáspora. No sería muy comprensible, por otra parte, que la relevancia de tal mensaje hubiese quedado oculta a las «profecías» u oráculos que poseían los griegos y el mundo helenístico. Quizá a partir de estos presupuestos más o menos conscientes, es como surge entre los judíos de la diáspora a partir del siglo II o III a.C. un tipo de literatura similar a la de los oráculos paganos aunque de contenido profundamente judío, que se irá desarrollando, recogida y aumentada por los cristianos, hasta el siglo III o IV d.C. Se forma así una recopilación de oráculos escritos en griego en forma de hexámetros y puestos en boca de la Sibila, que en este caso se autoidentifica como nuera de Noé.

La Sibila era una mujer con rasgos más míticos que históricos, muy conocida y popular en el mundo gregorromano. A ella se atribuía un poder concedido por los dioses de adivinar el futuro; y ella había desvelado ritos expiatorios de extraordinaria importancia y había pronunciado vaticinios generalmente de carácter catastrófico. Sus oráculos, mencionados ya en el siglo V a.C., se encontraban escritos en libros que se guardaban en distintas ciudades, por lo que se pensaba que la Sibila había viajado de una parte a otra; luego se impuso la idea de la existencia de varias sibilas que recibieron distintos nombres, llegándose a contar más de una veintena. Entre ellas Pausanias menciona a Sabe que ejerció, dice, entre los hebreos de Palestina. La incidencia que los oráculos de la Sibila tenían en la vida política y social se refleja por ejemplo en el hecho de que el senado romano, cuando por un incendio en el año 83 a.C. en el capitolio se quemaron los tres libros que la sibila de Cumas había entregado a Tarquinio, nombró una comisión encargada de recomponer los oráculos buscándolos en distintas ciudades de Grecia, Africa e Italia. Probablemente este hecho contribuyó a

que surgieran nuevos escritos con tales oráculos; ocasión que no desperdiciarían los judíos para apoyar su propia religión vertiendo en tales oráculos sus visiones apocalípticas; aunque no faltaban entre los mismos autores griegos, por ejemplo en Plutarco, voces críticas acerca de la fiabilidad de los oráculos de la Sibila o la Pitya. En cualquier caso, la Sibila que habla en OrSib hace su propia defensa en competencia con otras sibilas, o mejor, con otras representaciones de la Sibila, que son acusadas de dementes.

La recopilación que ha llegado hasta nosotros en más de una docena de manuscritos griegos, actualmente clasificados en tres familias, es una amalgama de material judío y cristiano de distintas épocas, en el que confluyen representaciones apocalípticas judías, pretendidas profecías sobre Cristo y tópicos de la cultura y literatura clásicas, griega y romana. La recopilación se hizo en quince libros, pero sólo se han recuperado doce de ellos y ocho pequeños fragmentos; faltan los libros IX y X. El grupo de los primeros ocho fue publicado ya por Sixto Birkense en 1545, los restantes fueron descubiertos y editados por A. Mai en 1928. Contienen un total de 4230 versos. El material más antiguo y de origen claramente judío se contiene en los libros III al V, aunque no están exentos de interpolaciones cristianas. El resto de los libros es posterior al siglo III d.C. y con gran carga de contenido cristiano, que predomina completamente en los libros VI-VIII. Conviene tenerlos en cuenta, sin embargo, para hacernos idea del conjunto de la colección.

*b) Libro III* (OrSib III)

Es el más largo (829 versos) de la colección y el que contiene material más antiguo, aunque entremezclado con otro más reciente. Los 96 primeros versos son como un prólogo en el que se encuentran alusiones a Cleopatra, designada como «la viuda» y representada como la personificación de Isis, y se anuncia que el reino de Dios llegará cuando Roma conquiste Egipto. Hay también una referencia a la leyenda del retorno de Nerón redivivo. En los vv. 97-349 se presenta la sucesión de reinos y sus correspondientes destinos, comenzando con la historia de Babel (97-107), y la de los titanes griegos (110-158), y aludiendo (316-318) a las guerras entre Tolomeo VI Filometer y Tolomeo VIII Evergetes (169-145 a.C). Los vv. 350-489 contienen tres oráculos de origen diverso: sobre Alejandro Magno, Antíoco IV y las guerras civiles romanas. Después, tras una serie de lamentaciones, pasa a describir los últimos tiempos (573-808): Dios enviará un rey «desde el sol» (probablemente Tolomeo VI, amigo de los judíos) para ejecutar su juicio (652-655); las

naciones serán castigadas (662-697) mientras que el pueblo del Dios poderoso será colmado de bendiciones, por lo que los pueblos le reconocerán y se arrepentirán de sus pecados y (702-731); será un tiempo de fecundidad extraordinaria y paz paradisíaca con el reino de Dios establecido en la tierra y teniendo como centro la tierra santa y el templo de Jerusalén (767-795); grandes señales en el firmamento y en la tierra anunciarán su proximidad (796-808). Termina la Sibila hablando de sí misma (808-828).

A través del libro se realza especialmente el monoteísmo, la elevada moral y la justicia social del pueblo judío, frente a la idolatría e inmoralidad de Roma y los otros pueblos sobre los que se vaticinan inminentes castigos divinos. Aparece la figura del rey Mesías representado con rasgos de reyes paganos: él someterá la tierra entera al Dios inmortal, y exaltará al pueblo judío por su elevada moral frente a las perversiones de las naciones paganas.

Los oráculos que reflejan la esperanza de que la salvación vendrá a través de un rey tolomeo, como vino con Ciro, pueden proceder de mitad del siglo II a. C.; pero la redacción del libro no es anterior al siglo I de nuestra era. En cualquier caso contiene el material más antiguo y en él se inspira el resto de los libros. Refleja por tanto los sentimientos de los judíos en Egipto con anterioridad o en los albores de la era cristiana.

### *c) Libro IV* (OrSib IV)

Es mucho más breve (191 versos) que el anterior y también reune material de distinta época. Tras una afirmación de la Sibila de ser verdadera profetisa del gran Dios (vv. 1-23) y una alabanza a los hombres justos (los judíos), y el anuncio del juicio ( 24-48), contiene un oráculo sobre los grandes imperios, en el que la historia del mundo se presenta dividida en diez generaciones y cuatro reinos (49-101); a continuación se centra en exponer el dominio del imperio romano (102-161) y, por último, habla del fin de los tiempos (vv. 162-191). La descripción del *ésjaton* contiene una apremiante llamada a los mortales a cambiar de conducta y arrepentirse; si no lo hacen, Dios purificará el mundo por el fuego.

En este libro se encuentran dos claras alusiones históricas: una a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. (115-127) y otra a la erupción del Vesubio en el 79 d.C., interpretándola como castigo por la destrucción de Jerusalén (130-136). Hace referencia también a la creencia en que Nerón «el fugitivo de Roma» volvería desde el otro

lado del Eufrates con sus ejércitos (138-139). La redacción de este libro por tanto hay que situarla a finales del siglo I. Dada la poca atención que dedica a Egipto se piensa que quizá no fue compuesto allí, sino en Siria o Asia Menor. Por la alusión que hace a las bendiciones antes de comer y beber (24-30), y a los baños de purificación (165-168), así como por la crítica a los templos y sacrificios de animales en general (27-28) algunos autores como M. Philonenko han propuesto que existe una relación entre OrSib IV y Qumrán; pero en realidad esas semejanzas también se pueden explicar suponiendo que el libro proviene de alguna secta baptista siria y que ha sido compuesto tras la desaparición del templo.

#### *d) Libro V* (OrSib V)

Lo componen 531 versos. Comienza presentando la historia de los emperadores romanos hasta Adriano a quien juzga positivamente (1-51). Después viene un conglomerado de oráculos que se suceden sin orden, retomando los temas del libro III. Hay amenazas contra Egipto y contra diversas naciones (52-136; 179-213; 286-341; 434-483); habla del retorno de Nerón y del castigo de Roma (137-178; 214-259; 342-413); del advenimiento del rey Mesías, del juicio y de la reconstucción del Templo (247-285; 414-433); predice la conversión de Egipto (484-503) y el fin del mundo (504-531).

Esta parte de los oráculos vuelve a insistir en la superioridad de la ética judía frente a la inmoralidad de Roma «*ciudad afeminada, injusta, maldita, desdichada entre todas*» (166-167). La felicidad que instaurará el rey Mesías es vaticinada junto a la desaparición del mal físico y moral, y anuncia el reconocimiento de Dios por todos los hombres en Jerusalén (414-433).

De las alabanzas a Adriano (46-50) y la descripción de Egipto (52-112) se deduce que el libro fue compuesto en Alejandría hacia el 130 d.C.; antes de la guerra de Bar Kochba (132-135 d.C.). El contenido parece enteramente judío, pero hay pasajes en los que no se descartan retoques cristianos.

#### *e) Los otros libros de OrSib*

En el *libro I* se encuentra narrada la historia del comienzo de la humanidad hasta la terminación de la torre de Babel parafraseando el Génesis; luego pasa a predecir la aparición del Bautista, vida muerte y resurrección de Cristo y castigo de los judíos por parte de los romanos. En el *libro II* se describe el juicio final, los premios de

los justos en los campos Elíseos y los tormentos de los pecadores. La condena se extiende a judíos y paganos por su perversa conducta. Ambos libros son al parecer del siglo III d.C y pueden haber surgido en algún lugar de Asia Menor. El *libro VI*, de tan sólo 28 versos, es un himno a Cristo con el tono del judeocristianismo del siglo II. El *VII*, de 162 versos con oráculos contra diversas ciudades, tiene asimismo un tono judeocristiano y a veces gnóstico con alusiones al Padre, al Espíritu Santo y al Verbo; podría ser del siglo III. El *VIII*, de carácter más parenético, consta de 500 versos y especialmente a partir de la mitad predominan las ideas cristianas. Los restantes libros, *XI-XIV*, aunque con inserciones cristianas, presentan un contenido fundamentalmente judío y reflejan una composición más tardía: del siglo III en adelante. Presentan de forma críptica los nombres de los emperadores, y abunda en ellos el estilo apocalíptico.

*Aspectos teológicos*. OrSib muestran cómo la fe y la esperanza de los judíos de la diáspora y posteriormente de los cristianos se expresó según un modelo de literatura pagana. El libro III es un testimonio de la corriente apocalíptica judía fuera de Palestina con anterioridad o en los albores de la era cristiana. Afirma la superioridad moral de Israel sobre los gentiles, el juicio de Dios que castigará perversidades de éstos, y el advenimiento de un reino instaurado por el rey Mesías que se impondrá en toda la tierra, con la exaltación de los judíos. En una línea parecida discurren los libros IV y V adaptando la misma esperanza a una época posterior, la que sigue a la destrucción de Jerusalén. En estos tres libros aparece el reino futuro como realizado en este mundo con Jerusalén como centro. La resurrección de los justos sólo se menciona en el libro IV (181-190) y se la concibe como un volver a vivir sobre la tierra purificada por el fuego. Nada se dice de un alma inmortal ni del estado intermedio. La denuncia de la idolatría e inmoralidad de Roma es semejante a lo que san Pablo escribe en Rom 1,18-32 a propósito de las aberraciones de los gentiles; y las repetidas referencias (en pasajes de los libros III y IV) a la vuelta de Nerón coincide con la creencia popular recogida en Ap 17,8-9 de que Nerón aparecería redivivo para vengarse de Roma.

En los restantes libros se refleja cómo siguieron perviviendo las representaciones apocalípticas en siglos posteriores y cómo los cristianos las actualizaron para condenar las perversiones y prepotencia de la Roma pagana, y las orientaron en el sentido de hacer de ellas un anuncio de Cristo, del tiempo de la Iglesia, y del juicio y final escatológicos. No sólo completaron los libros ya existentes con

otros nuevos, sino que, al parecer, introdujeron en aquellos pequeñas inserciones o cambios que orientaban la mirada del lector hacia Cristo.

La tradición de los oráculos, como testimonio de la divinidad de Cristo y aviso del juicio final, alcanzó gran difusión en época patrística, en el medievo y en el renacimiento: san Agustín admitió a la Sibila en la ciudad de Dios (cf. 18.23); el oficio de difuntos de la liturgia de la Iglesia latina asoció el testimonio de la Sibila al de David cantando «*Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla: Teste David cum Sibylla*»; y las sibilas pasaron a ser tema frecuente de la poesía, el teatro y la escultura religiosas.

## BIBLIOGRAFIA

La edición más reciente de OrSib es la de A. Kurfess, *Sibylinische Weissagungen*, Nördlingen 1951. Traducción castellana de Emilio Suárez de la Torre en AAT III, 239-396.

## SELECCION DE TEXTOS

### 1. *Autopresentación de la Sibila*

«Tras dejar los muros babilónicos de Asiria, por aguijón enloquecida, he venido a revelar con mis profecías a todos los mortales las indicaciones de Dios, como fuego enviado contra la Hélade, de suerte que yo profetice para los mortales los enigmas divinos. Y los mortales en la Hélade dirán que soy de otra patria: impúdica nacida en Eritrea. Estos dirán que soy la enloquecida y embustera Sibila, hija de Circe y de padre desconocido: Mas cuando todo suceda, entonces os acordaréis de mí y ya nadie me llamará loca, sino profetisa de Dios poderoso. Porque en verdad él no me reveló lo que antes a mis progenitores; lo primero que sucedió, Dios me lo enumeró; lo que después sucederá, Dios lo depositó en mi mente, de suerte que yo profetice lo futuro y lo pasado y lo revele a los mortales. Pues cuando el mundo estaba inundado por las aguas, también quedó un solo hombre de probada bondad, navegando en casa de madera sobre las aguas junto con las fieras y las aves, para que de nuevo se poblara el mundo; de ese fui yo la nuera y de su sangre me hice, del hombre al que acontecieron los primeros hechos, y los últimos todos me fueron mostrados, de suerte que toda la verdad quede dicha por boca mía» (OrSib III, 809-829) (AAT III, 312s.)

### 2. *Pecados de los gentiles*

«La santa raza de hombres piadosos seguirá existiendo, postrados ante la voluntad del Altísimo (...); ellos no honran, movidos por vanos enga-

ños, ni las obras de los hombres, aúreas o broncíneas, de plata o marfil, ni las imágenes lígneas o pétreas de dioses ya muertos, estatuas de barro coloreadas de bermellón (...) por el contrario levantan al cielo sus brazos santos, sin dejar de purificar con agua su piel desde que abandonan el lecho madrugadores; y honran sólo al Inmortal que eternamente nos protege y, en segundo lugar, a sus padres; por encima de todos los hombres tienen el pensamiento en el santo lecho y no se unen impuramente con muchachos, ni cayeron en cuantas violaciones de la ley santa del inmortal Dios cometieron los fenicios, egipcios y latinos, la ancha Hélade y muchos otros pueblos: persas, gálatas y toda Asia. Por ello el Inmortal impondrá a todos los mortales ruina, hambre, sufrimientos y lamentos, guerra, peste y dolores que traerán lágrimas; porque al Inmortal Creador de todos los hombres no quisieron honrar con religiosa piedad y honraron con veneración a ídolos...» (OrSib III, 573-605) (AAT 306s)

### 3. *El juicio final*

Tras reducir el mundo a cenizas, Dios «dará forma de nuevo a los huesos y cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo; a cuantos por impiedad pecaron, otra vez la tierra amontonada sobre ellos los ocultará, y el Tártaro lóbrego y las profundidades horribles de la gehenna. Y cuantos son piadosos, de nuevo vivirán sobre la tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu y gracia por su piedad. Entonces todos se verán a sí mismos al contemplar la grata luz del dulce sol. Bienaventurado el hombre que en este tiempo llegue a existir sobre la tierra» (OrSib IV, 179-191) (AAT III, 320).

### 4. *¿Oráculo judío o cristiano?*

«De nuevo vendrá desde el éter un varón extrardinario, que sus manos desplegó sobre la madera de abundante fruto, el mejor de los hebreos, que el sol una vez detuvo clamando con bellas palabras y labios santos» (OrSib V, 256-259) (AAT III, 329).

## 6. *Sabiduría de Ajicar (Ajic)*

La edición española de apócrifos del AT (cf. AAT III, 167-187) incluye esta obra, aun reconociendo su editor que no forma parte de los apócrifos, ya que no se trata de una producción judía. La obra, en efecto, fue compuesta en Asiria probablemente en el siglo VI a.C. y alcanzó gran difusión en la antigüedad: se encuentra traducida al griego, siríaco, árabe, armenio y eslavo. Las razones para que figure en dicha colección de apócrifos son: a) que el texto arameo de Ajic fue empleado por los judíos de Elefantina en Egipto, donde se

descubrieron a principios de siglo papiros en arameo de esa obra; b) que de la historia de Ajicar se hace eco el libro de Tobías que identifica a Ajicar con un sobrino de Tobit (cf. Tob 1,21).

Ajic describe la historia del sabio de ese mismo nombre que, acusado injustamente por su propio hijo adoptivo (o su sobrino según versiones), Notín, ante el rey, fue condenado a muerte. Ajicar convence al emisario del rey de que es mejor que no cumpla la sentencia y no diga nada. Cuando el rey echa en falta los consejos de Ajicar, el emisario le dice la verdad; entonces el rey recompensa a aquel emisario y manda entregar a Notín en manos de Ajicar. Este, en vez de castigar al culpable, continúa instruyéndole. A continuación el libro trae una serie de dichos sapienciales de Ajicar, que reflejan la sabiduría del Medio Oriente de la que se nutren los libros sapienciales del AT.

## SUGERENCIAS PARA EL ESTUDIO PERSONAL

1. Leer y resumir el artículo de N. Fernández Marcos señalado en la bibliografía sobre Arist.

2. Buscar en AAT III algunos de los pasajes de JosAs citados en el estudio de este apócrifo y comparar con los textos del NT señalados en ese mismo apartado. Comentar coincidencias y divergencias.

3. Comparar el relato del martirio de Eleazar en 4Mac (cf. AAT III, 144-150) y/o de los siete hermanos y la madre (cf. AAT III, 150-163), con la narración esos episodios en 2 Mac 6,18-31; 7,1-42).

4. Leer en AAT III, 294-297 los versos 196-294 del libro III de OrSib fijándose en cómo relata la historia y cómo representa el fin del mundo. Con ese mismo pasaje y los textos citados hacer un resumen de las excelencias del pueblo judío según la Sibila.

# Parte tercera
# LITERATURA RABINICA

por
Miguel Pérez Fernández[1]

[1] Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación *Lengua y Literatura del Judaísmo Clásico* (PB 93/1161), subvencionado por el Ministerio Español de Educación y Ciencia.

# Capítulo I
# INTRODUCCION

En el volumen 1 de esta colección, *La Biblia en su entorno*, en pp. 400-403, el lector puede encontrar una primera aproximación al bloque de literatura que ahora nos ocupa. Las obras literarias en las que centramos nuestra atención se pueden clasificar en un primer momento en los siguientes bloques:

– *Misnah, Tosefta, Talmud*,

– *Midrasim*,

– *Targumim*.

## I. EL MOVIMIENTO RABINICO

Es necesario decir inmediatamente que el adjetivo *intertestamentario* que se suele aplicar a esta literatura y que encabeza el título de este volumen, *en cuanto señala un espacio temporal entre los dos Testamentos*, no es del todo apropiado: todas estas obras han visto su edición muy posteriormente a los últimos libros del NT. Tampoco desde un punto de vista ideológico se podría considerar esta literatura como *puente*, pues va a continuar la tradición bíblica en una dirección que no es, precisamente y de modo general, la del NT. Añádase que el adjetivo delata una subordinación que, aparte de molesta para el judío, sin duda distorsiona la naturaleza de la obra así designada. Y también de parte cristiana se puede producir hasta un cierto espejismo teológico en quienes quisieran ver y actualizar estas tradiciones del judaísmo como una cierta *preparatio evangelica*.

Se trata, mejor, de literatura de *rabinos del período clásico del judaísmo*, que va desde el siglo I al VIII de la era cristiana.

Cuando decimos *literatura de rabinos*, le damos alguna autoridad u oficiosidad; el *rabinado* es una institución social que toma cuerpo y oficialidad, con un aprendizaje más o menos reglado y con una especial liturgia (imposición de manos *-sĕmikah-*, o designación *-minnui-* o examen), en el judaísmo de después de la destrucción del templo (70 d.C.); antes, *rabbi* no era título especial con oficialidad académica o religiosa, sino simple designación respetuosa: «mi maestro», como podía uno decir «mi señor», «mi hermano», etc.

Los rabinos de este período no son la simple prolongación o sucesión del movimiento fariseo anterior al 70. No es correcta la representación que hace de los fariseos los únicos supervivientes y triunfadores tras la crisis de las guerras contra Roma (70 y 135 d.C.). De la supervivencia del judaísmo, juzgando con criterios sociológicos, podemos tener la clave justamente en la superación de las divisiones anteriores. Hay hechos significativos: la presencia de muchos sacerdotes en la nueva clase rabínica emergente, la ausencia del término fariseo en la Misnah como autodesignación de los rabinos, la masiva presencia de temática típicamente sacerdotal en la recopilación misnaica (cf. *infra*). Lo que sí hizo el movimiento rabínico fue enlazarse sin solución de continuidad con el tiempo anterior al gran desastre, recomponiendo una cadena que había de unir a los actuales maestros con Hillel y Sammai y llegar, eslabón tras eslabón, hasta Moisés en el Sinaí.

La historia del movimiento rabínico tiene como importantes jalones la asamblea de Yabneh organizada por Yojanán ben Zakkai tras la destrucción de Jerusalén y la consolidación del Patriarcado en Galilea tras la guerra de Adriano (135, derrota de Bar Kokba). Si al terminar la primera guerra todavía pudo haber esperanza de volver hacia atrás, la derrota del 135 dejó clara la irreversibilidad de la historia. Sólo entonces se tomó conciencia de que había que encarar, y no provisionalmente, un tiempo *sin Templo y sin Estado*. Son estas *ausencias* las que condicionan y hacen comprender la emergencia del movimiento rabínico.

## II. SOBRE EL ESTUDIO DEL RABINISMO Y EL NT

El período clásico del judaísmo rabínico se entiende hasta la edición de los Talmudes (siglo v, Talmud de Jerusalén; siglo VII/VIII, Talmud de Babilonia). Necesariamente nos hemos de plantear si y

en qué medida esta literatura puede proporcionarnos el contexto del NT. Matizamos la respuesta en cuatro párrafos:

• La literatura rabínica clásica, aunque editada no antes del siglo III d.C., contiene numerosas tradiciones narrativas, dichos y sentencias de maestros, así como prescripciones halákicas, que es posible remontar hasta la época neotestamentaria y hasta siglos antes de Cristo. Se necesita, obviamente, un trabajo de crítica histórico-literaria, pues ya conocemos el interés de todo grupo en legitimar sus doctrinas actuales con autoridades y «precedentes» de la época fundacional.

• Pero el judaísmo rabínico es fundamentalmente *tradicional*, y ello es garantía de éxito en el trabajo del investigador: tradición connota no sólo *conservación*; también *desarrollo* (pero hay en este aspecto un cierto contraste con el cristianismo, que se caracteriza más por lo *novedoso y la ruptura*). En la medida en que los efectos nos iluminan las causas, el judaísmo rabínico arroja no poca luz sobre la época anterior, de la que emerge.

• En todo caso, incluso en una obra como ésta, cuyo objetivo es ofrecer materiales para el estudio del NT, el judaísmo rabínico debe ser abordado por sí mismo y respetando al máximo su propia autocomprensión (volveremos sobre esta cuestión repetidamente). La síntesis de las ideologías y de la historia es obra de madurez, fruto de la contemplación, no siempre expresable con facilidad en palabras.

• Procede poner un límite cronológico prudencial a la literatura que vamos a estudiar. Entiendo que no es necesario pasar de la primera época del judaísmo clásico, la de los *tannaítas* (siglos I-III). La gran tarea de estos maestros fue la de recopilar la Ley Oral en la Misnah y Tosefta, y la de justificarla con la exégesis en los Midrašim. Ello no nos impedirá hacer alguna referencia a generaciones y obras posteriores, especialmente a los *amoraítas* (siglos IV-V), que continúan los comentarios de la Ley Oral (redacción del Talmud) y el trabajo exegético (numerosas obras midrásicas). También en las obras más tardías encontramos materiales y tradiciones antiguas y continuamos asistiendo al *desarrollo de la tradición*.

Otra razón para detenernos en el período tannaíta es la lengua hebrea usada en esa literatura (en Misnah, Tosefta y Midrasim; los Targumim son arameos). Se trata del llamado *Hebreo Rabínico 1* o *Misnaico*, que debió ser lengua hablada, al menos en Judea, durante los dos primeros siglos de la era cristiana.

## III. CLASIFICACION DE LA LITERATURA RABINICA

La clasificación que de la literatura tannaítica hacemos responde a un criterio mixto. Adelantamos aquí algunas consideraciones:

a) Mientras Misnah y Tosefta pertenecen a lo que se puede llamar *literatura legal*, los Midrasim son obras básicamente exegéticas; los Targumim son, por su parte, *traducciones arameas*, de la Biblia, aunque se deban entender también como exégesis. Con este criterio, que atiende sobre todo a la naturaleza de la obra, hemos procedido en nuestra clasificación. Pero se observará que *legal, exegético y traducción* no son términos excluyentes; las clasificaciones en base a estas especificaciones sólo pueden indicar el predominio o relevancia de alguna de ellas.

**Períodos del judaísmo clásico**

I. Desde Hillel y Sammai, al comienzo de nuestra era, hasta Rabbí y sus hijos (comienzos del siglo III) es la época de los *tannaítas.*

II. Hasta el 500 aproximadamente siguen los *amoraítas ('amar = «decir, comentar»),* los comentaristas de las enseñanzas de los tannaítas.

III. En el siglo VI y probablemente también principios del VII es la época de los *sabora'im* o saboraítas *(sabar,* «explicar»), los elaboradores del Talmud de Babilonia.

IV. El período de los *ge'onim* o gaones *(ga'on,* «alto, ilustre», título de los jefes de las academias de Babilonia) llega hasta el siglo XI.

(Strack-Stemberger, p. 36).

b) Otro criterio de clasificación puede ser el de los círculos o contextos donde estas obras se originan. También se hallan compartidos: la sinagoga es el ámbito del targum y el *bet ha-midraš* es el ámbito de la literatura legal; aunque es obvio que la traducción litúrgica se preparaba también en la escuela. También los midrasim se preparaban en el ámbito escolar, aunque los haya homiléticos cuyo contexto es la sinagoga. Por tanto, también cuando se aplique este criterio habremos de hablar sólo de ámbitos predominantes.

c) El criterio del género narrativo (*hagádico*) o jurídico (*halákico*) se presta aún a mayor confusión, pues no hay ninguna obra que pertenezca puramente a uno de los dos géneros. Por otra parte esta clasificación, aunque muy usual y tradicional, es a todas luces insu-

ficiente para abarcar todo el conjunto de la literatura rabínica, como habremos de ver.

*Conclusión*: si una clasificación coherente resulta difícil, la suma y combinación de los diversos criterios (naturaleza, contexto, género literario) será de suma utilidad para iluminar, no sólo las obras mayores, sino las piezas y unidades menores que las componen.

## IV. SELECCION DE TEXTOS

### 1. *La Gran Asamblea y los Padres del Rabinismo*

Abot 1,1: «*Moisés recibió la Torah del Sinaí y la transmitió a Josué: Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; y los profetas a los hombres de la Gran Asamblea. Ellos pronunciaron tres sentencias: Sed prudentes en el juicio, suscitad muchos discípulos y haced una cerca en torno a la Torah*»

La Gran Asamblea mencionada en Abot 1,1 hace referencia a la asamblea que a la vuelta del exilio ratifica, aclamándola, la lectura de la Ley proclamada por Esdras y traducida y explicada por los levitas durante una semana (Neh 8-10; esp. 8,1-8). En la tradición farisea esta decisiva asamblea se transformó en unas «cortes constituyentes»: habrían redactado los últimos libros bíblicos, promulgado ordenanzas legales y fijado el canon del AT. Ciertamente no hay base para tal realidad. Lo que pretende la representación farisea es simplemente entroncar la tradición profética con los primeros sabios de su tradición: desde Simeón el Justo, sumo sacerdote en el siglo III a.C., hasta Hillel y Sammai, ya entrados en la era cristiana; entre estos extremos son citados Antígono de Soko, Yosé ben Yoezer y Yosé ben Yojanán, Yehosúa ben Perajyah y Nitay de Arbela, Yehudah ben Tabbay y Simón ben Setaj, Semayah y Abtalión. De todos estos sabios Abot 1 recoge sus dichos introduciéndolos en la gran tradición que se remonta hasta Moisés pasando por la Gran Asamblea.

### 2. *El rabinado*

TJ Sanh 1,2,19a: «*R. Abba dijo: En un principio cada uno ordenaba a sus discípulos: así Rabban Yojanán ben Zakkai ordenó a R. Eliezer y a R. Yehosúa, y R. Yehosúa a R. Aqiba y R. Aqiba a R. Meir y a R. Simón... Andando el tiempo rindieron honor a esta casa [el patriarcado] y dijeron: si un tribunal hace una ordenación sin conocimiento del Patriarca, la ordenación no vale, pero si el Patriarca hace*

*una ordenación sin conocimiento del tribunal, la ordenación sí vale. Andando el tiempo establecieron que ningún tribunal hiciera ordenaciones sin conocimiento del Patriarca y que ningún Patriarca hiciera ordenaciones sin conocimiento del tribunal».*

(Cf. L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestrine in Late Antiquity.* Nueva York 1989, pp. 139-141).

– Se contemplan tres estadios: a) El período de Yabneh (70-135), b) El período de Yehudah ha-Nasí, c) Los Patriarcas posteriores.

–El verbo *minnah* es aquí usado para «designar», «nombrar»; en el período de Yabneh es evidente que implicaba sólo la capacidad de enseñar; en los períodos siguientes el contexto de los tribunales muestra que se podía tratar de una designación para un puesto administrativo específico en la magistratura.

### 3. *La ambición de los títulos*

«Sifre Deuteronomio § 41: «*Si obedecéis los mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a YHWH vuestro Dios» (Dt 11,13). Para que no puedas decir «voy a estudiar la Torah para hacerme rico o para ser nombrado Rabbí o para recibir recompensa en el mundo futuro», por eso precisamente es por lo que el texto bíblico dice: "amando a YHWH vuestro Dios" (Dt 11,13): ¡Todo lo que hagáis lo habéis de hacer por amor!».*

*Sifre Deuteronomio* es un Midrás tannaítico (cf. *infra,* cap. III de esta parte ).

En *Sifre Deuteronomio* § 48 hay un texto paralelo con la siguiente formulación: «Voy a estudiar Torah para ser llamado sabio, para poderme sentar en la academia, para prolongar mis días en el mundo futuro».

## V. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA Y SUGERENCIAS DE TRABAJO

La obra básica es la de H.L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, Biblioteca Midrásica 3, Valencia 1989 (hay una nueva edición alemana de 1992 con la actualización bibliográfica más reciente). Atendiendo al espacio temporal esta obra desborda el marco que aquí nos hemos trazado; estudia con rigor todos los temas clásicos de una introducción de tipo científico. Tiene la limitación de no estudiar la literatura targúmica.

Obra muy útil es la de Madeleine Taradach en catalán, *El Midrash. Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als*

*midrashim*, Collectània Sant Pacià Nº XXXVIII, Barcelona 1989. Presenta los midrasim y targumim, pero omite la que hemos llamado literatura legal (Misnah, Tosefta y Talmud). Existe una edición francesa de 1991.

El artículo de Luis F. Girón, «Literatura derásica» (*El Olivo*, XVII, 36, 1992, 83-103) es de obligada lectura: usa unos criterios de clasificación novedosos y, a mi juicio, acertados, y describe con brevedad y claridad géneros y formas característicos de esta literatura (el artículo contempla tanto la literatura legal como la midrásica y la targúmica).

Sobre el fenómeno del *rabinado* como élite que va profesionalizándose después del 70, se puede consultar E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalén 1979, esp. pp. 599-620. También la monografía de L.I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Nueva York (The Jewish Theological Seminary of America) 1989. Aspectos históricos e ideológicos del período rabínico están magistralmente expuestos en J.R. Ayaso, *Judaea Capta. La Palestina Romana entre la dos guerras judías (70-132 d.C.)*, Estella 1990; del mismo autor, «La comarca de los Sabios: la reconstrucción del Judaísmo en un cruce de culturas», en *IV Simposio Bíblico Español*, I, 233-243, Valencia-Granada 1993.

Como trabajo práctico sugiero la lectura de Abot 1 y la identificación de los maestros mencionados usando la clásica obra de Schürer-Millar, Vermes, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985, vol. II, pp. 467-496. Las sentencias de los maestros citadas en Abot tienen un carácter predominantemente ético y sapiencial; reflejan una muy precisa actitud moral y comprensión del mundo; sería útil elaborar una síntesis de *actitudes, creencias y situaciones* que se desprenden de estos dichos.

También se puede buscar en los Evangelios, mediante unas concordancias, el título de *Rabbí* o *didáskalos*. Véase la categoría de las personas así designadas y el valor social que dicho título tiene. Adviértase la posibilidad de *anacronismos*. Singularmente estúdiese en un buen comentario Mt 23,1-12 (esp. vv. 7-10; compárese con el texto 3). Será de gran utilidad la lectura del artículo «Rabbí» o «Maestro» en un buen diccionario bíblico y la consulta de las obras citadas de Urbach y Levine. Interesante observar si Lc 6,40 no hace referencia a algún sistema de transmisión de la autoridad magisterial: «Un discípulo no es más que su maestro, si bien cuando termine su aprendizaje será como su maestro» (indispensable consultar texto griego).

# Capítulo II
# MISNAH

Con la palabra Misnah designamos un libro cuya recopilación se remonta a los comienzos del siglo III d.C. en Galilea. Tuvo detrás la autoridad del Patriarca Rabbí Yehudah ha-Nasí, a quien se considera su editor o responsable. La obra adquirió inmediatamente una autoridad *canónica* dentro del judaísmo, pues se vio en ella la formulación de la Ley Oral, que en la comprensión judía de la revelación acompaña a la Ley Escrita. Tosefta es otra recopilación paralela y, en parte, complementaria de la Misnah; nunca, sin embargo, adquirió autoridad *canónica*; su transmisión no estuvo, consiguientemente, tan controlada y garantizada como la de la Misnah. Nosotros estudiaremos la Misnah en primer lugar, para posteriormente referirnos a las particularidades de Tosefta y señalar brevemente la naturaleza del Talmud.

La dificultad de acceder a la Misnah (y también a Tosefta) la ha formulado certeramente el prof. judío americano J. Neusner, que comienza su monografía *The Mishnah. An Introduction* (Northvale, New Jersey, Londres 1989) con estas palabras: «¿Cómo vas a leer un libro que no identifica a su autor, ni te dice de dónde procede ni te explica por qué ha sido escrito –un libro sin prefacio–? ¿Y cómo identificas un libro que no tiene ni principio ni final, sin índices y sin título?» (p. 1) El mismo Neusner hace una llamativa comparación entre el comienzo de Misnah y el del Evangelio de Lucas:

| **Misnah Ber 1,1** | **Lc 1,1** |
|---|---|
| *¿Desde qué momento puede ser recitado el "Escucha, Israel"? Desde el momento en que los sacerdotes entran para comer la ofrenda hasta el final de la primera vigilia. Esta es* | *Puesto que muchos se pusieron a compilar un relato de los sucesos que se llevaron a cabo entre nosotros, tal como nos los transmitieron los que fueron desde el principio tes-* |

*la opinión de R. Eliezer. Pero los sabios dicen que se puede recitar hasta la media noche. Rabbán Gamaliel afirma que se puede recitar hasta la salida de la aurora.*

*tigos oculares y servidores de la Palabra, también a mí me pareció lo mejor escribírtelos en orden, ilustre Teófilo, después de haberlos investigado todos rigurosamente desde el comienzo, para que conozcas lo bien fundado de las enseñanzas en las que has sido instruido.*

Pero probablemente lo que más desconcierta de la Misnah no es su forma de introducir al lector de improviso y precipitadamente *in medias res*, sino su mismo contenido y su forma de exponer: son cuestiones como lejanísimas, además planteadas sin contexto y sin que acertemos a ver el por qué y el para qué: ruedas de opiniones sin una clara conclusión. Veamos como ejemplo Hag 2,2:

> *«Yosé ben Yoezer decía que no había que imponer las manos. Yosé ben Yojanán decía que se imponían. Yehosúa ben Perajyah decía que no se imponían. Nitai el arbelita decía que se imponían. Yehudah ben Tabai decía que no se imponían. Simón ben Setaj decía que se imponían. Semayah decía que se imponían. Abatalión decía que no se imponían. Hillel y Menajem no diferían en la opinión. Cuando salió Menajem entró Sammai. Sammai decía que no se imponían y Hillel decía que se imponían. Los primeros eran presidentes; los segundos, jefes del tribunal».*

Este texto se hace más claro conociendo algunos *realia*: se discute si la imposición de manos sobre el animal a sacrificar en día festivo se ha de hacer inmediatamente antes del sacrificio en el mismo día festivo o si se puede hacer el día anterior para no profanar el día festivo con un acto no estrictamente necesario; hay que conocer también que estos personajes están representados como presidentes y secretarios del Sanhedrín (representación que sabemos no es histórica); pero, incluso conocidos el tema y los personajes, podemos plantear qué intención tiene el editor con la recopilación de las diversas sentencias sobre un tema que no se nos antoja importante; y su intención no parece otra que la de hacer que el mismo lector se torne escéptico o indiferente a esta casuística en la que tantas *autoridades* discrepan. La observación final sobre la calidad de los discrepantes no está exenta de humor.

La conclusión es que hay que dejarse guiar por el autor desconocido de la Misnah y leer pacientemente y esforzarse por conocer los *realia* de las discusiones y sus contextos. En esta introducción mi objetivo es ofrecer información complementaria de *realia* y algu-

nas claves literarias y teológicas. Empezaré por una curiosidad etimológica, seguiré por los contenidos y la forma de estructurarlos en el libro, dedicaré un amplio espacio a los aspectos literarios; de paso irán surgiendo planteamientos teológicos y datos de los que conviene estar informados.

## I. LA MISNAH. APROXIMACION ETIMOLOGICA

**La imagen de la misnah entre los escritores cristianos**

*«Pues entre los judíos las tradiciones de los ancianos se llaman* deuteroseis; *éstas son cuatro: Una lleva el nombre de Moisés; la segunda, según el llamado R. Aqiba; la tercera, según Adda o Judá; la cuarta, según los hijos de los Asmoneos».*

(Epifanio, Haer. 33,9).

La explicación etimológica del nombre da ya una primera clave: Misnah procede de la raíz hebrea *šny*, que tiene el significado básico de «repetir» (el número 2 en hebreo se dice *šĕnayim*). La repetición era el sistema de enseñanza y aprendizaje en la transmisión oral, de aquí que el mismo verbo *šny/šnh* en el período rabínico llegara a significar también «estudiar», «memorizar», «enseñar repitiendo», con referencia a la tradición oral. Son muy significativos determinados modismos de expresión que por entonces entran en la lengua: «No digas: 'cuando esté libre *repetiré*'», que quizá no estés libre nunca» (Abot 2,4); «Quien va caminando y *repitiendo* e interrumpe su *repetición* para decir: '¡qué árbol tan hermoso, qué campo tan bonito!', lo computa la Escritura como si se hubiera hecho culpable de muerte» (Abot 3,7). He hecho una muy mala versión, propia del principiante que traduce las «raíces» sin advertir los caprichos de los cambios semánticos; pero nuestra lejanía de la lengua hablada nos ha dado la oportunidad de descubrir lo que acaso al hebreoparlante de la época le podía pasar desapercibido: que en la palabra misma de *Misnah* y en el uso del verbo «estudiar» y «enseñar» (*šnh*) hay referencia a esa Ley oral que se transmite y aprende por repetición de maestros a discípulos. No siempre que encontramos *mišnah* se indica específicamente a nuestro libro; pero el hecho de que nuestro libro haya sido designado así es revelador de cómo se le comprendía y valoraba.

**MIŠNAH Y MIQRA'**

En la terminología rabínica, al igual que *Mišnah* ("repetición") llegó a significar "Ley Oral", *Miqra'* ("lectura") pasó a designar la Biblia: son dos nombres que se refieren a algo esencial en la tradición y que no es indiferente: el modo de transmisión. Véase esta terminología en dos textos de la Misnah.

Abot 5,21: *"(R. Yehudah ben Tema decía): A los cinco años se tiene edad para el estudio de la Biblia [Miqra'], a los diez para la Misnah, a los trece para dar cumplimiento a los mandamientos; a los quince para el Talmud; a los dieciocho para el matrimonio..."*.

Qid 1,10: *"Todo aquel que está instruido en la Biblia [Miqra'], en la Misnah y en las buenas costumbres no pecará con facilidad"*.

## II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Abrase el texto de la Misnah por cualquier página: el texto está dispuesto en *párrafos numerados*, generalmente de breve extensión; los párrafos se agrupan en *capítulos*, tampoco muy amplios; los capítulos hacen referencia a *tratados* (en la Misnah hay 63 tratados); los tratados se estructuran en seis *órdenes* o temas mayores. Estos temas mayores son: Agricultura, Fiestas, Mujeres, Daños, Sacrificios, Purezas. En el siguiente cuadro aparecen los órdenes y tratados en el orden en que aparecen en el libro; acompaño las abreviaturas de los términos hebreos que se usan en las citas (órdenes y tratados son nombrados generalmente por sus nombres hebreos):

| Seder (Orden) | Masseket (Tratado) | Abrev. |
|---|---|---|
| *Zĕra'im* (Semillas) | *Berakot* (Bendiciones) | Ber |
| | *Pe'ah* (Esquina *del campo*) | Pea |
| | *Dema'y* (?) | Dem |
| | *Kil'aym* (Mezcla) | Kil |
| | *Šebi'it* (Séptimo año, *sabático*) | Sebi |
| | *Tĕrumot* (Ofrendas *sacerdotales*) | Ter |
| | *Ma'aśerot* (Diezmos) | Maas |
| | *Ma'ăśer šeni* (Segundo diezmo) | MS |
| | *Hallah* (Masa) | Hal |
| | *'Orlah* (Incircuncisión) | Orl |
| | *Bikkurim* (Primicias) | Bik |

| **Seder (Orden)** | **Masseket (Tratado)** | **Abrev.** |
|---|---|---|
| *Mo'ed* (Fiesta) | *Šabbat* (Sábado)<br>*'Erubin* (Fusiones)<br>*Pĕsaḥim* (Pascua)<br>*Šĕqalim* (Siclos)<br>*Yoma'* (El día *de la expiación*)<br>*Sukkah* (Cabaña)<br>*Beṣah* (Huevo)<br>*Roš ha-Šanah* (Año Nuevo)<br>*Ta'ănit* (Ayuno)<br>*Mĕgilah* (Rollo *de Ester*)<br>*Mo'ed qatan* (Fiesta menor)<br>*Ḥagigah* (Sacrificio festivo) | Sabb<br>Erub<br>Pes<br>Seq<br>Yom<br>Suk<br>Bes<br>RH<br>Taa<br>Meg<br>MQ<br>Hag |
| *Našim* (Mujeres) | *Yĕbamot* (Cuñadas)<br>*Kĕtubbot* (Contratos matrimoniales)<br>*Nĕdarim* (Votos)<br>*Nazir* (Nazireo)<br>*Soṭah* (Sospechosa de adulterio)<br>*Giṭin* (Documentos de divorcio)<br>*Qiddušin* (Esponsales) | Yeb<br>Ket<br>Ned<br>Naz<br>Sot<br>Git<br>Qid |
| *Nĕziqin* (Daños y perjuicios) | *Baba' Qamma'* (Puerta primera)<br>*Baba' Mĕṣi'a'* (Puerta del medio)<br>*Baba' Batra'* (Puerta última)<br>*Sanhedrin* (Sanedrín)<br>*Makkot* (Azotes)<br>*Šĕbu'ot* (Juramentos)<br>*'Eduyuot* (Testimonios)<br>*'Abodah zarah* (Idolatría)<br>*'Abot* (Padres)<br>*Horayot* (Decisiones) | BQ<br>BM<br>BB<br>Sanh<br>Mak<br>Sebu<br>Eduy<br>AZ<br>Abot<br>Hor |
| *Qŏdašim* (Cosas sagradas) | *Zĕbaḥim* (Sacrificios)<br>*Mĕnaḥot* (Oblaciones)<br>*Ḥulin* (Profanos)<br>*Bĕkorot* (Primogénitos)<br>*'Arakin* (Evaluaciones)<br>*Tĕmurah* (Sustitución)<br>*Kĕritot* (Exterminios)<br>*Mĕ'ilah* (Sacrilegio)<br>*Tamid* (Sacrificio cotidiano)<br>*Middot* (Medidas)<br>*Qinnim* (Nidos) Zeb | Zeb<br>Men<br>Hul<br>Bek<br>Arak<br>Tem<br>Ker<br>Mei<br>Tam<br>Mid<br>Qin |

| Seder (Orden) | Masseket (Tratado) | Abrev. |
|---|---|---|
| *Ṭahărot* (Purezas) | *Kĕlim* (Utensilios) | Kel |
| | *'Ohlot* (Tiendas) | Oho |
| | *Nĕga'im* (Plagas) | Neg |
| | *Parah* (Vaca) | Par |
| | *Ṭohorŏt* (Purezas) | Toh |
| | *Miqwa'ot* (Baños *rituales*) | Miqw |
| | *Niddah* (La menstruante) | Nid |
| | *Makširin* (Habilitantes) | Maks |
| | *Zabim* (Gonorraicos) | Zab |
| | *Ṭĕbul yom* (Quien hizo el baño ritual ese día) | Teb |
| | *Yadayim* (Manos) | Yad |
| | *'Uqṣin* (Rabillos) | Uqs |

En las citas se usan las abreviaturas hebreas del tratado seguidas de número de capítulo y de párrafo. Por ejemplo: **Kel 3,6** se refiere al capítulo 3, párrafo 6 del tratado *Kelim*.

Los que hemos llamado párrafos numerados (que en la estructura formalizada de la Misnah son como la unidad última) se denominan también *mišnah* (pl. *mišnayot*) y *halakah* (pl. *halakot*).

No existe una edición crítica completa de toda la Misnah. Es ampliamente usada la de H. Albeck, Jerusalén 1952-58. En castellano disponemos de la versión de C. del Valle, *La Misnah*, Madrid 1981.

Una síntesis de los contenidos de cada tratado se puede ver en Strack-Stemberger, pp. 169-179 y en las introducciones de C. del Valle a la tradución de cada tratado. He aquí una visión de conjunto.

El **orden *Zĕra'im*** (= «Semillas») se refiere al uso de los productos agrícolas y sus derivados en relación con prescripciones bíblicas y otras costumbres y reglamentaciones rituales. Es indispensable advertir el presupuesto, que potencia y da unidad a los diversos tratados de este orden: la santidad de la Tierra que Dios ha dado a Israel en herencia; consiguientemente Israel ha de mostrar el respeto a lo santo y el reconocimiento del señorío divino. El tratado *Pe'ah* precisa y discute lo concerniente al derecho de los pobres y forasteros, para los que en la recolección siempre hay que dejar una *esquina* del campo (Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19ss). *Dĕma'y* no

parece tener gran base bíblica: discute lo que hacer con los productos en los que es dudoso si se han separado los diezmos y ofrendas prescritas; sería casuística real por cuanto se puede suponer que no todos los agricultores observaban las estrictas prescripciones. *Kil' ayim* desarrolla antiquísimos tabúes, ya presentes en la Biblia (Lv 19,19; Dt 22,9-11), en torno a las mezclas y emparejamientos de semillas, tejidos, animales. *Šěbi'it* contempla todo lo concerniente al año sabático (Ex 23,11; Lv 25,1-7; Dt 15). *Těrumot* regula lo concerniente a las ofrendas que han de ser entregadas a los sacerdotes según Lv 22,10-14, Nm 18,8ss; Dt 18,4. *Ma'aśěrot* y *Ma'ăšer šeni* se refieren a los diversos tipos de diezmos (Nm 18,21ss; Lv 27,30-33; Dt 14,22ss; 26,12ss.). *Ḥallah* discute cómo cumplir la prescripción (Nm 5,8ss., esp. 15,20-21) de ofrecer una torta o masa con la primicia de la molienda. *'Orlah* plantea cómo aplicar Lv 19,23ss: «Cuando entréis en la tierra y plantéis toda clase de árboles frutales, consideraréis impuro su fruto, como incircunciso; por tres años os serán como incircuncisos y no se podrán comer...». *Bikkurim* se refiere a la ofrenda de las primicias que prescribe Dt 26,1ss y Ex 23,19. Precediendo a todos estos tratados viene *Běrakot*, que tiene escasa relación con la agricultura (a no ser la bendición de alimentos); se refiere a las principales oraciones del judío; su contenido es probablemente lo que justifica que sea este tratado el que abre la Misnah.

El **orden *Mo'ed*** está dedicado a las festividades. El presupuesto teológico es igualmente el señorío divino sobre la tierra y la historia de Israel; de aquí el acotamiento de tiempos y espacios en el templo y en la ciudad. *Šabbat* desarrolla las prescripciones bíblicas sobre el sábado: Ex 20,10; 23,12; 35; Dt 5,14 etc. *'Erubin* continúa el tema del sábado discutiendo las «fusiones» de espacios que se pueden hacer para evitar quebrantar el reposo sabático en los traslados. *Pěsaḥim* se refiere a la celebración de la pascua (Ex 12; 15; 34 Lv 23 etc.). *Šěqalim* discute lo relativo al impuesto que, según Ex 30,12ss; Neh 10,33 y 2 Cr 24,6, se ha de pagar para el sostenimiento del templo y festividades. *Yoma'* describe minuciosamente y comenta la celebración del día de la expiación (Lv 16); *Sukkah* versa sobre la fiesta de los tabernáculos (Lv 23; Nm 29; Dt 16). *Beṣah* (también llamado *Yom ṭ ob*) se ocupa de las disposiciones concernientes a los días festivos en general (el nombre, «huevo», viene de ser la palabra por la que comienza el tratado). *Roš ha-Šanah* describe y reglamenta la celebración del Año Nuevo (Lv 23; Nm 29). *Ṭa'ănit* se refiere a la celebración de los ayunos. *Měgilah* versa sobre

la lectura del rollo de Ester en la celebración de Purim. *Mo'ed qaṭan* recoge las prescripciones que regulan la celebración de los días intermedios entre 1° y 7° de Pascua y 1° y 8° de Tabernáculos. *Ḥagigah* hace referencia a las tres fiestas de peregrinación: Pascua, Semanas y Tabernáculos (Dt 16,16).

El **orden** ***Našim*** está dedicado a reglamentar la sociedad matrimonial, con referencia especial a la singular situación que en ella adquiere la mujer. *Yĕbamot* desarrolla Dt 25,5-10 sobre la ley del levirato: la obligación de desposar a la cuñada que ha quedado viuda sin hijos. *Kĕtubbot* versa sobre las condiciones del contrato matrimonial (cf. Ex 22,15-16; Gn 31,15; 34,15). *Nĕdarim* se refiere a los votos en general y atiende a las condiciones especiales del voto de las mujeres (Nm 30). *Nazir* contempla específicamente el voto de nazireato (Nm 6,1-21: abstención de cortarse el pelo, de beber vino y de contaminarse con cadáver). *Soṭah* describe todo el ritual prescrito en Nm 5,11-31 para poner a prueba a la mujer que se ha hecho sospechosa de cometer adulterio. *Giṭin* regula la práctica del divorcio (Dt 24,1). *Qiddušin* describe el sistema de esponsales, como actuación anterior al matrimonio propiamente dicho.

El **orden** ***Nĕziqin*** es todo un tratado de derecho penal y criminal. Muestra la normativa por la que debe regirse el pueblo santo de Dios. *Baba' qamma'*, *Baba' mĕṣi'a'* y *Baba batra'* versan sobre daños en sentido estricto (robos, hurtos, heridas), depósitos, reclamaciones y devoluciones; propiedades, herencias y ventas; en origen los tres tratados formaron uno solo. *Sanhedrin* establece las clases y composición de los diversos tribunales, el desarrollo de los procesos y las diversas penas. *Makkot* es continuación del anterior, con el que en origen formó un solo tratado: versa sobre la pena de flagelación (Dt 25,1-3). *Šĕbu'ot* contempla las diversas modalidades de juramentos (leves, vanos, de testigos, impuestos por el juez...) y las consecuencias de su quebrantamiento. *'Eduyyot* es una colección de testimonios de rabinos (no cuadra en este lugar). *'Abodah zarah* recoge las prescripciones rabínicas sobre la idolatría. *'Abot* establece la cadena de la tradición desde Moisés hasta el fin del período tannaítico; recoge sentencias de los «padres» del período del segundo templo y de la época tannaítica (el nombre puede hacer referencia a «padres» o a «principios fundamentales»); tampoco cuadra dentro de este seder; su presencia aquí puede deberse a que fue añadido al final de la Misnah cuando *Nĕziqin* ocupaba el último lugar de los órdenes, y al trasladarse *Nĕziqin* al centro arrastró también a *'Abot*. *Horayot* plantea las consecuencias de las decisiones erradas de un tribunal y del sumo sacerdote (cf. Lv 4,1-21 y Nm 15,22-31).

El **orden *Qŏdašim*** muestra la rutina de los sacrificios ordinarios en el templo. *Zĕbaḥim* regula lo referente a los sacrificios de animales: Lv 1ss. *Mĕnaḥot* se refiere a las oblaciones de grano o harina y a las libaciones (Lv 2; 5,11ss, 6,7ss etc.). *Ḥulin* versa sobre la inmolación de animales no destinados al sacrificio. *Bĕkorot* es el tratado de los primogénitos, no sólo de los animales, destinados al sacrificio, sino del hombre; tiene amplia base bíblica: Ex 13; Lv 27; Nm 8; Dt 15 etc. *'Arakin* desarrolla el voto singular referido en Lv 27,1-8, por el que uno ofrece el valor en que aprecia a una persona. *Tĕmurah* trata de las sustituciones de animales en los sacrificios, sobre la base de Lv 27,10ss.33. *Kĕritot* repasa las transgresiones que conllevan la pena de exterminio (cf. Ex 12,15 y *passim*: muerte prematura sin descendencia) y recoge disposiciones sobre los sacrificios a realizar en determinados casos. *Mĕ'ilah* determina en qué consiste el sacrilegio (el mal uso o apropiación indebida de las cosas sagradas, los sacrificios y propiedades del templo) y cuándo, dónde y a qué se aplica (Lv 5,15s; Nm 5,6-8). *Tamid* es una descripción pormenorizada «del holocausto perenne» que se realizaba en el templo: el cordero que diariamente se inmolaba a la mañana y al atardecer (Ex 29,38ss; Nm 28,3ss). *Middot* detalla la fábrica del templo: atrios, muros, puertas, estancias, altar, rampas, etc. *Qinnim* hace referencia a la ofrenda de un par de tórtolas que ha de ofrecer la mujer pobre que ha dado a luz (Lv 12,8) y, en general, todos los que no tienen recursos para ofrecer una res (cf. Lv 5,7-10; 14,21-22; etc.).

El **orden *Ṭahărot*** se refiere a la pureza/impureza de la vida ordinaria. Contiene una gran cantidad de reglamentaciones acerca de la impureza ritual, su transmisión y su purificación. Probablemente sea el tratado de más difícil comprensión para la mentalidad moderna, aunque su base bíblica es amplia en las leyes de pureza del Levítico y su desarrollo se vea lógico desde la concepción de santidad en que está compuesta la Misnah. *Kĕlim* es el tratado más amplio de la Misnah (30 capítulos); describe las impurezas que pueden afectar a los diversos objetos: de madera, de metal, cerámicas, etc. *'Ohŏlot* trata de la contaminación por cadáver en el interior de una tienda (Nm 19,14-15: «Esta es la ley para cuando uno muere en la tienda. Todo el que entre en la tienda y todo el que esté en la tienda será impuro durante siete días. Y todo recipiente descubierto, que no esté cerrado con tapa o cuerda, será impuro»); «tienda» se entiende en sentido muy amplio: todo lo que ofrece techo o protección o proyecta alguna sombra. *Nĕga'im* desarrolla las prescripcio-

nes sobre la lepra de Lv 13-14; se refiere a la lepra de la piel, casas y vestidos. *Parah* describe el ritual de la vaca roja (Nm 19,1-22), de la que se obtenían las cenizas para la purificación del que se había contaminado con cadáver. *Ṭohŏrot* se ocupa de impurezas que sobrevienen a líquidos y alimentos. *Miqwa'ot* recoge la normativa acerca de los baños rituales de purificación (Lv 14,8; 15,5ss; Nm 31,23). *Niddah* se basa en Lv 12 y 15 para determinar los grados de impureza de la mujer, especialmente en razón del parto y la menstruación. *Makširin* versa sobre los líquidos que transmiten impureza a los alimentos; su referencia bíblica es Lv 11,34.37-38. *Zabim* desarrolla Lv 15,1-15: determina quién es blenorraico y cómo contamina. *Ṭĕbul yom* se refiere a la situación en que queda quien ha realizado un baño de purificación; ése tal no queda totalmente purificado hasta la puesta del sol; hasta ese momento todavía podía transmitir impureza en algún caso (cf. Lv 15,5-18; 22,6-7). *Yadayim* recoge la doctrina rabínica (no se aprecia base bíblica) sobre la purificación de las manos. *'Uqṣin* plantea el grado de impureza que puede afectar a tallos, rabillos, huesos o partes de los frutos que, sin ser comestibles, están unidos a los mismos.

El criterio que ha movido y unificado esta recopilación de tradiciones es la santidad de Israel, pueblo y tierra. Las exigencias de tal *status sanctitatis* en la vida «profana» de cada día están pormenorizadas y discutidas escrupulosamente hasta lo utópico en los órdenes *Zĕra'im, Našim, Nĕziqin, Ṭahăroṭ*. Las fiestas y sacrificios del templo (órdenes *Mo'ed* y *Qŏdašim*) son la expresión y concretización ritual del estado de santidad. Pero el proceso por el que se ha ido conformando la Misnah no se debe entender como el paso de concretización y condensación desde la santidad del conjunto a la santidad simbólica de espacios y tiempos determinados, sino al revés: la santidad del templo y del tiempo festivo se ha extendido conscientemente a la totalidad de espacios, tiempos y personas. Ello resulta de singular valor en la Misnah, que formula la halakah para un momento *sin templo* e incluso a veces *sin posibilidad de fiestas*.

## III. EL PROCESO DE FORMACION DE LA MISNAH

Esta rápida visión de conjunto nos permite comprender mejor los resultados de la moderna investigación –que aquí ofrezco sintéticamente– sobre el proceso de formación de la Misnah:

a) Es *opinio communis* de la tradición que la redacción final de la Misnah se debe a Rabbí Yehudah ha-Nasí (muere en el 217 d.C.), quien habría usado anteriores colecciones de Meir y Aqiba (siglo II d.C.) y una primera Misnah que se introduce en época bíblica. Esta visión, aunque simple, puede ser correcta en sus líneas esenciales. Esta visión tradicional es, en sustancia, la respuesta de Rab Serira Gaón, de la academia rabínica de Pumbedita, a la comunidad norteafricana de Kairouán en el 987.

b) La Misnah es obra de recopilación. Esta tarea es difícil, por no decir imposible, que pueda haber sido concebida y realizada por un solo indivíduo. Se advierte el trabajo de una escuela o círculo de rabinos –probablemente bajo la autoridad del Patriarcado– concluyendo un largo proceso de generaciones.

c) La recopilación final ha usado colecciones anteriores, realizadas en torno a rabinos importantes. Las fuentes mencionan una *Misnah de Meir* y una *Misnah de Aqiba*, que podemos considerar como estadios previos de la obra final.

d) La asamblea de Yabneh tras la destrucción del templo supuso sin duda un hito importante en la recopilación y ordenación de materiales anteriores de la tradición oral. Este es el testimonio de Tosefta Eduy 1,1:

> «*Cuando los sabios entraron en la viña de Yabneh dijeron: "Vendrá un tiempo en que un hombre buscará una enseñanza en la Torah y no la encontrará, una norma de los escribas y no la encontrará... De forma que un precepto de la Torah no será igual a otro". Y declararon: "¡Empecemos con Hillel y Sammai!"*».

e) Tratados como los relacionados con el culto del templo deben haber sido originados, al menos en parte, cuando todavía el templo estaba en pie. Textos como el *Rollo del Templo* de Qumrán muestran la existencia de halakot paralelas a las bíblicas, que debemos suponer en poder de los diversos grupos, singularmente de los fariseos, que de ello se ufanan.

f) Algunos estudiosos (Neusner) creen poder distinguir en la Misnah actual tres estadios sucesivos de su desarrollo:

– La del judaísmo antes del 70 d.C. (destrucción de Jerusalén).

– La del judaísmo entre el 70 y el 135 d.C. (Derrota de Bar Kokba).

– La del judaísmo entre el 135 y el 220 d.C. (Yehudah ha-Nasí).

La del *primer período* habría recopilado las tradiciones referen-

tes al matrimonio y la pureza; el grupo responsable sería el de los fariseos. En el *segundo período*, bajo el impacto de la destrucción del templo, se habrían recogido no sólo las tradiciones estrictamente cultuales, sino también las que santificaban lo profano; la pretensión era de que todo el pueblo tenía que actuar con la pureza sacerdotal; en el trasfondo se puede sentir que la reconstrucción del templo está en el horizonte y que, en todo caso, incluso sin templo y sin Estado, o precisamente porque ya no hay ni templo ni Estado, el señorío divino sobre el país hay que reconocerlo y proclamarlo (tal es el sentido del tratado de los diezmos, *Ma'aśĕrot*). Común a estos dos primeros estadios es que el grupo recopilador es aún una minoría, acaso una secta en el mejor sentido. Pero lo característico del *estadio tercero* es la asunción de las tradiciones anteriores y su complementación por el pueblo, representado por el patriarcado; el resultado no es ya una reglamentación religiosa para un reducido colectivo, sino un completo sistema que contempla toda la vida –pública y privada, social, política y religiosa– del pueblo entero.

g) El paso final de *redacción* hay que imaginarlo como la tarea escolar de un equipo, bajo la dirección del Patriarca Yehudah, que selecciona, clasifica y complementa la tradición recibida. La *publicación* no hay que verla como la presentación definitiva de una obra escrita, sino como una *edición viva* en la repetición memorística y fiel de un número determinado de tannaítas (cf. Erub 54b). Un texto del Talmud de Babilonia (Erub 54b) nos resulta de gran utilidad para representarnos el ritual de la transmisión oral: lo que remontan hasta Moisés era, sin duda, su práctica habitual:

> «Enseñaban nuestros maestros: ¿Cómo fue transmitida la doctrina? Moisés aprendió de la boca del Poderoso. Aarón entró y Moisés le enseñó su capítulo. Aarón salió y se sentó a la izquierda de Moisés. Sus hijos entraron y Moisés les enseñó su capítulo. Sus hijos salieron: Elazar se sentó a la derecha de Moisés e Itamar a la izquierda de Aarón... Los ancianos entraron y Moisés les enseñó su capítulo. Los ancianos salieron. Todo el pueblo entró y Moisés les enseñó su capítulo.
>
> Por tanto Aarón había aprendido cuatro capítulos, sus hijos tres, los ancianos dos y el pueblo uno.
>
> Ahora salió Moisés y Aarón enseñó a los demás su capítulo. Salieron sus hijos y los ancianos les enseñaron su capítulo. Todos así aprendieron los cuatro capítulos. Por eso dijo R. Eliezer: Hay que repetir cuatro veces a los propios alumnos.
>
> Esta es una deducción *a minori ad maius:* si esto vale para Aarón, que aprendió de la boca de Moisés y Moisés de la boca del Poderoso,

¡cuánto más para un simple hombre que aprende de otro simple hombre!

R. Aqiba dice: ¿De dónde se deduce que hay que repetir la lección a los discípulos hasta que la aprendan? Del texto que dice: «Enseñadlo a los hijos de Israel» (Dt 31,19). ¿Y de dónde se deduce que es hasta que la hayan aprendido fluidamente? Del texto que dice: «Ponedlo en su boca» (Dt 31,19). ¿Y de dónde se deduce que también hay que explicársela? Del texto que dice: «Estas son las normas que les has de proponer» (Ex 21,1)».

h) A lo largo del proceso de transmisión oral –especialmente hasta su canonización a mitad del siglo III– y literaria, numerosos materiales se han ido inevitablemente añadiendo, como las referencias de rabinos posteriores a Rabbí. Ello explica también la presencia de material extraño a los tratados, pero con alguna conexión o por simple asociación formal extrínseca o de contenido. Habida cuenta de este proceso de edición, podemos descartar la existencia, incluso después de la «canonización», de un texto primitivo original o *Ur-Text*. Es ilustrador el caso de Sot 1,8-9, donde se aducen, con alarde exegético extraño a la Misnah, los ejemplos de Sansón, Absalón, Miriam, José y Moisés en los que se cumple el dicho «Con la medida que el hombre mide será medido»; estos ejemplos están simplemente atraídos por el caso de la adúltera, a quien se aplica el principio en Sot 1,7: «Se embelleció a sí misma... y Dios la afeará. Se desnudó para el pecado y Dios la desnudará... Inició la transgresión con los muslos y luego con el vientre, por eso debe ser golpeado primero el muslo y luego el vientre...». El tratado de *Pĕsaḥim*, por su carácter popular y litúrgico, es uno de los que más variaciones ha sufrido a lo largo de la historia.

i) Tenemos constancia de que el orden de los *Sĕdarim*, tratados y capítulos ha sufrido alteraciones a lo largo de la transmisión. Finalmente fue la autoridad de Maimónides (siglo XII) quien dejó de forma definitiva la ordenación que hoy se conserva.

## IV. NATURALEZA DE LA MISNAH

Consideradas ya, aunque sea someramente, las cuestiones de nomenclatura, estructura, contenidos y tradición, abordamos un tema esencial: ¿Qué tipo de libro tenemos delante? ¿Cuál es la naturaleza de la Misnah? La respuesta se delinea primero en un plano socio-literario, para encontrar su acabamiento en el plano teológico.

Podemos decir con certeza lo que no es la Misnah: ni es poesía ni pertenece al género narrativo (aunque contenga trozos narrativos que después veremos). En su conjunto se presenta como una colección de sentencias halákicas, muchas veces con indicación expresa de sus autores. De aquí las tres teorías que suelen darse:

a) La Misnah es una *colección de fuentes*, un *corpus traditionum* de carácter ecléctico (H. Albeck).

b) La Misnah es un *manual escolar* estructurado con criterios pedagógicos (A. Goldberg).

c) La Misnah es un *código legal* que pretende ofrecer la halakah vigente (J.N. Epstein).

Cada una de estas teorías tiene sus *pros* y *contras*. En favor de la primera están las repeticiones y contradicciones internas; en favor de la segunda está la estructuración temática y la arquitectura literaria; en favor de la tercera está la comprensión unánime de la tradición. Pero la primera teoría no explica realmente la perfecta estructura de la Misnah, ni la segunda advierte que como manual la Misnah deja bastante que desear, ni la tercera atiende que en muchas ocasiones las decisiones halákicas quedan en suspenso, si no en ambigüedad y hasta en contradicción. Y contra las tres teorías se hace notar que juzgan con criterios editoriales modernos la labor de los rabinos (Stemberger).

Me parece que lo importante es notar que las tres teorías se están preguntando legítimamente por la *intención del editor*, pero se quedan sólo en un análisis del *Sitz im Leben* o contexto social de la edición final. En el plano del contexto es obvio que las tres se pueden armonizar, pues el trabajo de las academias, de los tribunales y del patriarcado se detecta fácilmente por debajo de los textos, y se advierte en ellos mucho de manual y mucho de código práctico y no poco de material de erudición y complemento. Si decimos que el editor pretendió una recopilación ordenada, en parte práctica, en parte utópica, siempre inteligente, de tradiciones predominantemente –pero no exclusivamente– halákicas, creo no vamos desencaminados; y tampoco creo que podamos decir mucho más. Pero tengo que añadir dos cosas: a) que la pregunta por la *intención del editor* no es la que puede darnos la respuesta última a la naturaleza de la Misnah (¿cómo podría la intención consciente de un autor bíblico darnos la naturaleza de su obra?); b) que importa saber *la valoración* de ese conjunto de tradiciones o, con otras palabras, la *mentalidad* con que fueron recibidas, seleccionadas, clasificadas,

completadas y ordenadas. La naturaleza de esta recopilación le viene dictada al editor desde muy atrás y reconocida efectivamente y expresamente en las generaciones siguientes: *la Misnah es Torah.*

Previo al análisis de esta afirmación teológica central y última, se hace necesario volver a considerar más detenidamente los aspectos lingüísticos y literarios de nuestra obra.

## V. ASPECTOS LINGÜISTICOS Y LITERARIOS

### *1. La lengua*

En el orden lingüístico, la primera sorpresa nos la ofrece la lengua en que está escrita la Misnah: no es el hebreo clásico o bíblico de la Torah, sino el llamado *hebreo rabínico 1* o *misnaico*, que se hablaba popularmente en Judea en torno al cambio de era; en esta lengua están escritas algunas de las cartas de Bar Kokba, el Rollo de Cobre (3Q15) y la carta halákica de Qumrán (4QMMT); y probablemente a esta lengua se refieren los círculos qumránicos con expresiones como «labio incircunciso», «labio balbuciente», «lengua extraña», «lengua blasfema» (Hodayot II,18-19; IV, 16-17; DD V,11-12).

Este hebreo es distinto del hebreo bíblico. En el Talmud de Babilonia ('Abodah Zarah 58b) se cuenta que a un rabino le acusan de hablar hebreo incorrectamente porque no usa términos bíblicos, a lo que responde: «La lengua de la Torah por sí misma y la lengua de los sabios por sí misma», que quiere decir que son dos lenguas autónomas, cada una con sus propias reglas. Descartada la opinión de que el hebreo de los tannaítas sea una lengua artificial (puramente académica) o un hebreo arameizado o un arameo hebraizado, hoy se dan dos explicaciones de esta lengua:

• La evolución diacrónica del hebreo bíblico, algo así como su último desarrollo, el hebreo bíblico tal como llegó a hablarse en la época del segundo templo;

• Un dialecto hebreo popular, sincrónico con el hebreo bíblico, que sólo sube a la superficie literaria en la época rabínica.

Hoy es esta última la opinión más aceptada (por razones obvias no podemos aquí extendernos en los argumentos). Cierto es que esta lengua, como todas, admite niveles de expresión, y la lengua de la Misnah supone, por su terminología, sintaxis y arte retórica, una elevada cultura académica. Ello no quita la presencia de determinadas piezas de verdadero sabor popular.

**La lengua hebrea**

«En la periodización del hebreo se distingue HB (= hebreo bíblico), HR (= hebreo rabínico), HM (= hebreo medieval), HI (= hebreo israelí o hebreo moderno)... Será conveniente tener presentes las subdivisiones hoy aceptadas en HB (HA, hebreo de la poesía arcaica; HB, hebreo estándar de la prosa preexílica; HBT, hebreo bíblico tardío del postexilio); y en HR la distinción entre HR1, de los tannaítas, y HR2, de los amoraítas».

(M. Pérez Fernández, *La lengua de los Sabios*, p. 20)

## 2. *El estilo estandarizado halákico*

Si atendemos al estilo, nos encontramos con unos modelos estandarizados que se repiten una y otra vez. Atendiendo a los géneros o formas, lo predominante es la norma halákica, como sentencia anónima o de algún rabino, y la discusión halákica entre diversos rabinos; pero hay también material narrativo e información histórica, todo presentado de manera singular en función de la halakah. Veamos en detalle.

Ejemplo de lenguaje estandarizado es la formulación de la halakah a base de dos miembros: un supuesto condicional (en participio o perfecto) + declaración o fórmula imperativa o bifurcación de sentencias. Este modelo se encuentra en cada página de la Misnah:

> *«Si uno dice "seré nazireo", se habrá de cortar el pelo pasados treinta y un días»* (Naz 3,1);
>
> *«Si uno dice: "me abstendré de higos secos y de torta de higos", la escuela de Sammai afirma que el tal es nazir, mientras que la escuela de Hillel dice que el tal no es nazir»* (Naz 2,1).

En unidades más complejas es frecuente el esquema: principio general + enumeración de casos particulares donde el principio se cumple + enumeración de casos donde el principio no se cumple + opinión de autoridades (cf. Naz 1,1; 1,3-7).

Las discusiones entre los rabinos suelen plantearse a base de sentencias cortas; pero en alguna ocasión asistimos a brillantes discusiones usando una sutil argumentación, propia de la dialéctica estoica, con un lenguaje retórico y teológico sumamente técnico: cf. Zeb 7,4; Ker 1,6; Maks 6,8; Yad 4,7. Este modelo lo vamos a ver ampliamente desarrollado en los midrasim más antiguos (cf. cap. III de esta parte). La diferencia básica está en que en la Misnah no se aduce en la argumentación ningún texto bíblico.

### 3. *Taxonomía y mnemotecnia*

Los esquemas son, por supuesto, muy variados y no es este manual lugar para enumerarlos. Pero los ejemplos aducidos muestran ya otra característica de la halakah misnaica: *la enumeración* de casos con *autoridades enfrentadas*; el ejemplo de Hag 2,2 que citábamos al comienzo de este capítulo es suficientemente expresivo. La impresión que de buenas a primeras recibimos es la de encontrarnos en el reino de la casuística más disparatada y caótica. Sin embargo, el respeto a los sabios de la Misnah nos exige un esfuerzo de comprensión. En realidad nos las habemos con la ingente empresa de ordenar el saber en listas, o mejor, de organizar lo conocido en listas expresivas de donde deducir (no siempre expresamente) la regla normativa. Se trata de la vieja ciencia de la *taxonomía, Listenwissenschaft*: adquirir el conocimiento a través de la enumeración. El método es clasificar datos (casos, hechos, palabras, autoridades, textos...) según el criterio de lo semejante y lo desemejante, descubrir (o dejar descubrir) lo que hay en común, para llegar (o dejar llegar) al sentido profundo.

El lenguaje estandarizado y técnico y la ordenada enumeración producen piezas de gran valor mnemotécnico, especialmente aptas para la memorización y la transmisión oral. Véase en Sanh 2,1-2 los cuadros paralelos del sumo sacerdote y el rey:

| **Sanh 2,1** | **Sanh 2,2** |
|---|---|
| *El sumo sacerdote* | *El rey* |
| *puede juzgar y ser juzgado,* | *no puede juzgar ni ser juzgado,* |
| *puede testificar y ser objeto de testificación,* | *no puede testificar ni se puede testificar contra él,* |
| *puede someterse a la ceremonia de quitar el zapato* | *no está sujeto a la ceremonia de quitar el zapato* |
| *y su mujer puede realizar dicha ceremonia.* | *y su mujer tampoco puede realizar tal ceremonia,* |
| *Su mujer viuda puede ser esposada por su hermano, pero él no puede contraer el matrimonio del levirato, ya que le está prohibido casarse con viuda...* | *no puede contraer matrimonio de levirato ni otros lo pueden contraer con su mujer...* |

### 4. *Narración e información histórica*

Algunos de los modernos comentaristas simplifican la presentación de la Misnah diciendo que toda la obra es pura halakah. A lo

sumo llegan a afirmar que sólo *Abot* es el único tratado hagádico de la Misnah (afirmación sólo comprensible en la simplista, aunque muy extendida, suposición de que en la literatura rabínica todo lo que no sea halakah es necesariamente hagadah), y lo estudian como un añadido extraño (hay también, especialmente entre los divulgadores cristianos, quienes reducen la Misnah a *Abot*). No me parece acertado. En mi opinión *Abot* ni es el único ni siquiera es hagádico; las sentencias que contiene pertenecen, en gran parte, a un cierto estilo sapiencial, moralista y didáctico.

Sí existen dos grandes tratados narrativos en la Misnah, *Tamid* y *Middot*. *Tamid* es puramente narrativo o hagádico; hay en él una ausencia total de discusión halákica; en todo el tratado sólo se cita a dos rabinos: R. Eliezer ben Daglai (Tam 3,8), que aduce un recuerdo de familia, y R. Yehudah (Tam 6,2), que expresa una opinión particular sobre una práctica litúrgica. En su conjunto el tratado es una descripción minuciosa y muy entretenida de cómo se preparaba y celebraba el sacrificio cotidiano en el templo. Lo mismo ocurre con el tratado *Middot*, dedicado a la descripción del templo, en el que se recogen repetidamente los recuerdos de familia de Eliezer ben Yaaqob (a quien se atribuye el tratado) y algunas noticias provenientes de otros rabinos (sólo en Mid 2,2 se recoge una disputa entre R. Meir y R. Yosé). Sí me parece que estos tratados quedan afectados, como no podía ser menos, por su inclusión en el conjunto de la inmensa recopilación halákica de la Misnah. Entonces la narración, la historia y la sentencia sapiencial quedan cargadas de un valor *nomológico*; también estas tradiciones se convierten en Torah. Es el caso paralelo de las narraciones y literatura sapiencial del Génesis, por ejemplo, incluidas en la Torah de Moisés.

Por supuesto, hay también otras narraciones en la Misnah, como la famosa descripción de la procesión de las primicias en Bik 3,2-6, donde parece que asistimos a la narración de un testigo ocular. Con todo, es significativo que en toda la Misnah sólo contemos con una parábola *(mašal)* en Suk 2,9, género que, por otra parte, es tan abundante en la literatura midrásica (cf. cap. II).

**Mašal en la Misnah**

«Durante los siete días se hace de la cabaña el lugar estable, mientras que la casa se convierte en lugar de residencia eventual. En caso de lluvia, ¿cuándo se permite abandonar la cabaña? Cuando se estropea la sopa. Contaban una parábola. ¿A qué se parece esto? Se parece a un siervo que va a escanciar el vaso de un amo y le arroja el cuenco en la cara». (Suk 2,9)

A diferencia de la parábola, que es un relato *ficticio*, los *exempla* (*ma'aśiyot*) pretenden ofrecer un relato *histórico*. Estos relatos sí son relativamente numerosos en Misnah, pero su tratamiento nada tiene que ver con las leyendas evangélicas, historias de santos o relatos de milagros de otras literaturas. Aquí tales *exempla* vienen aducidos generalmente como «precedentes» o como «confirmación» o «ilustración» o «contraste» de la halakah; los elementos biográficos y la curiosidad histórica están reducidos al mínimo, quedando la estructura narrativa apenas desarrollada. Véase como ejemplo Naz 2,3:

> *«Si a uno le escancian un vaso y dice: "me abstendré de él", el tal es nazir. Ocurrió que a una mujer borracha le sirvieron una copa de vino y dijo: "me abstendré de ella", y los doctores sentenciaron: "su intención no fue otra que la de decir: me impongo esto como sacrificio"».*

La subordinación de la curiosidad histórica al interés halákico es patente en la información que la Misnah ofrece sobre la destrucción del templo. Esperaríamos que un acontecimiento tan importante y tan reciente, del que tantos testigos oculares se citan, tuviera en la Misnah una descripción detallada. Sin embargo, la mención, realmente muy frecuente, de este hecho se hace siempre para señalar en qué medida afectó a la halakah. Ilustrador es el texto de Naz 5,4:

> *A. «Si uno ha hecho voto de nazireato y se fue a ofrecer el animal del sacrificio y se encuentra con que lo han robado, si el voto lo hizo antes de que el animal hubiera sido robado, es nazir; pero si lo hizo después de haber sido robado, no es nazir.*
>
> *B. Este error lo cometió Najum el persa. Cuando regresó del exilio gente que había hecho el voto de nazireato y encontraron el templo destruido, les dijo Najum el persa: si hubiérais sabido que el templo estaba destruido, ¿habríais hecho el voto de nazireato? Le contestaron: no. Entonces Najum el persa los absolvió de su voto.*
>
> *C. Cuando se trajo el asunto delante de los doctores, dijeron: todo aquel que hubiera hecho el voto de nazireato antes de la destrucción del templo, es nazir; y el que lo hubiere hecho después de la destrucción del templo, no es nazir»*

La estructura del relato es muy expresiva: A) Formulación halákica típica; B) Información histórica. C) Sentencia halákica. La información histórica (B) está sólo para resaltar el contraste con la halakah y explicar la decisión final; y dentro de la misma información, la destrucción del templo es sólo el punto que separa la halakah anterior y la posterior. También RH 4,1-4. Y es llamativa la pieza de Zeb 14,4-8: se cuenta el peregrinar del tabernáculo desde el

desierto a Guilgal, Siló, Nob, Gabaón, Jerusalén; el resultado no es una narración colorista y aventurera, sino una *enumeración* con todos los elementos *en paralelismo*, fácil para la *memorización*, donde lo que importa es *la normativa* respecto a los «altos» antes y después de cada asentamiento, y que acaba haciendo de la historia una especie de paradigma halákico.

## VI. LA TORAH ORAL

### 1. *Intento de comprensión teológica*

Llegamos ya a la discusión de la naturaleza teológica de la Misnah. Unánimemente el judaísmo rabínico la ha considerado *Torah*, de donde su autoridad, su canonización y su alto rango a la par que la Torah Escrita. Para expresarnos con precisión habremos de decir que el judaísmo rabínico es el judaísmo de la doble Torah, la escrita y la oral. Tal comprensión no debe maravillar a nadie, y menos al cristiano, quien junto a la Torah Escrita no ha puesto la autoridad de los rabinos pero sí el Evangelio de Jesús. Estructuralmente se encuentran en paralelismo funcional la Torah Oral de los rabinos y el Evangelio de los cristianos: Torah Oral y Evangelio filtran, reinterpretan, completan... la Torah Escrita o el AT respectivamente. Al margen de la evolución judeocristiana han ido quedando los grupos que, antes y después del 70, defendieron una única Torah escrita sin acompañamiento interpretativo: saduceos y caraítas.

**Biblia y Tradición**

«Cabe afirmar que la historia no ha conocido más que dos Biblias, que puedan considerarse tales: la Biblia rabínica, que incluye la Torah oral, y la Biblia cristiana, que añade el NT. Pudo haberse formado una tercera, la Biblia gnóstica, pero no pasó de ser un intento fallido, como lo fue la misma religión gnóstica. La Biblia "a secas", es decir, el AT suelto e independiente tal como lo estudia hoy la crítica moderna en la *Biblia Hebraica*, no ha existido nunca. Cabe decir que, antes de la formación de las tradiciones rabínicas y cristianas, existió una colección de escritos sagrados de la antigua religión de Israel. Sin embargo, esta colección comenzó a formarse al mismo tiempo que se integraba en una tradición judía, que desde el primer instante la acompañó, señalando los límites de la colección, el texto de cada libro y los cauces de interpretación de los mismos».

(J. Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, p. 25).

La valoración del Evangelio como *nueva ley* se hace explicable por la pretensión mesiánico-divina de Jesús, pero se hace muy difícil comprender cómo la Misnah pueda pretender ser Torah cuando ninguna autoría ni legitimación «sobrenatural» se invoca. Desde la óptica del estudioso del fenómeno religioso, éste es, sin duda, un dato resaltable: la Misnah ni siquiera imita el lenguaje sagrado de los libros bíblicos, como harán los escritos qumránicos; ni tampoco atribuye su autoría a ningún personaje relevante del AT, como harán tantos apócrifos para revestirse de autoridad; ni invocará ninguna especial revelación del Espíritu ni penetración de secretos divinos, como hará la literatura apocalíptica, incluida la cristiana. Y aún tiene otro rasgo, a mi entender, más llamativo: conscientemente *evita aparecer como un comentario de la Torah Escrita* ni siquiera aduce para apoyar su halakah la autoridad de la Torah Escrita. Escribe certeramente Neusner: «Acaso la autoridad de la Misnah era evidente por sí misma para sus autores. Pero, evidente o no, ellos no se tomaron la molestia de explicar a sus lectores por qué razón el pueblo había de acomodarse a la halakah contenida en ella» (*op.cit.*, 5). Para todos, pues, era obvio que la autoridad de la Misnah estaba en la tradición fiel y en la argumentación rigurosa de los maestros; ninguna autoridad «extrínseca» se requería: ni inspiración divina ni legitimación escrituraria, ni Dios ni Biblia; si semejante obra es aceptada como Torah, es que estamos ante una enorme racionalización de lo religioso, acaso ya en una desmitificación racionalista donde el hombre judío se entiende, por voluntad de Dios, en la soledad de sus fuerzas y con toda la responsabilidad ante el texto escrito.

Atendiendo a los contenidos y a la disposición literaria de la Misnah todavía podemos preguntarnos: *¿Qué clase de Torah es ésta?* Leyendo la Misnah estamos, en realidad, como asistiendo a una discusión viva de la tradición en unos momentos determinados de la historia de Israel; por eso mismo esta Torah se llama *oral*: es una tradición y una reflexión que no cesa; la puesta por escrito no dejó de ser una cierta contradicción impuesta por la necesidad práctica: fue como inmovilizar o fosilizar lo que tiene vida; la obra literaria que se llama Misnah tiene, por eso, necesariamente el sabor de lo *inacabado*. Pero los comentarios que siguieron en los Talmudes y en los rabinos posteriores (inevitable consecuencia de todo texto canonizado) son testigos de que siguió viva la Torah Oral.

Probablemente esta interpretación de la Misnah es también demasiado *racionalista*. Veamos en qué términos se plantea el valor de la Misnah en el mismo movimiento rabínico.

## 2. *El mito de la Torah Oral*

Desde dentro de la misma Misnah encontramos su curiosa autocomprensión como *Torah paralela*: en la Misnah estaríamos ante una Torah que Dios reveló a Moisés en el Sinaí para que se transmitiera oralmente de generación en generación. Lo específico de esta representación es que la Misnah no procede de la Torah Escrita sino que, paralelamente a la Torah Escrita, procede directamente de Moisés. Por eso se explica el cuidado, que no puede ser sino consciente, de no citar la Escritura en la Misnah. El tratado *Abot* es el representante más decidido de esta comprensión. En Abot 1-2 tenemos delineada la cadena de la transmisión desde Moisés hasta los sucesores de Rabbí.

| | |
|---|---|
| *Abot* 1,1 | Torah desde el Sinaí |
| | Moisés |
| | Josué |
| | Ancianos |
| | Profetas |
| | Hombres de la Gran Asamblea |
| 1,2 | Simón el Justo |
| 1,3 | Antígono de Soco |
| 1,4-5 | Yosé ben Yoezer y Yosé ben Yojanán |
| 1,6-7 | Yehosúa ben Perajyah y Nitai de Arbela |
| 1,8-9 | Yehudah ben Tabbai y Simón ben Setaj |
| 1,10-11 | Semayah y Abatalión |
| 1,12-15 | Hillel y Sammai |
| 1,16 | Rabbán Gamaliel |
| 1,17 | Simón |
| 1,18 | Rabbán Simón ben Gamaliel |
| 2,1 | Rabbí Yehudah ha-Nasí |
| 2,2-4 | Rabbán Gamaliel ben Rabbí Yehudah ha-Nasí |
| 2,4-7 | Hillel ben Rabbí Yehudah ha-Nasí |
| 2,8-9 | Rabbán Yojanán ben Zakkai |
| 2,10 | R. Eliezer ben Hyrqanos |
| 2,11 | R. Yehosúa ben Jananyah |
| 2,12 | R. Yosé ha-Kohen |
| 2,13 | R. Simón ben Netanel |
| 2,14 | R. Elazar ben Arak |

(Cf. J. Neusner, *The Mishna. An Introduction*, p. 213)

Es necesario citar una vez más Abot 1,1:

*«Moisés recibió la Torah del Sinaí y la transmitió a Josué; Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; y los profetas a los hombres de la Gran Asamblea...».*

La misma terminología técnica de Abot para expresar la *recepción-transmisión (qibbel-masar)* la encontramos en otros textos de Misnah:

*«Najum el escriba les dijo: "He recibido de R. Measa, que lo recibió de su padre, y éste de los pares, y éstos de los profetas, que es precepto de Moisés desde el Sinaí que si uno siembra su campo..."»* (Pea 2,6);

*«R. Josué dice: "He recibido una tradición de Rabbán Yojanán ben Zakkai, que éste oyó de su maestro y éste del suyo, remontando hasta el propio Moisés en el Sinaí, según la cual Elías no habría de venir a declarar lo que es impuro..."»* (Ed 8,7).

**Moisés recibe las dos Torot**

«Subió Moisés con las tablas y pasó cuarenta días en la montaña delante del Santo, bendito sea, como discípulo que se sienta delante de su maestro, *leyendo* los preceptos de la Ley Escrita durante el día y *repitiendo* los preceptos de la Ley Oral durante la noche».

*(Pirqé de Rabbí Eliezer* 46,3).

Esta representación es, obviamente, ingenua (se llega a pintar a un Moisés que, durante los 40 días que estuvo en el Sinaí, dedicaba los días a la *lectura* de la Torah Escrita y las noches a la *repetición* (= estudio) de la Torah Oral (PRE 46,3) y hasta artificiosa; en todo caso, de imposible verificación. Pero lo cierto es que tal representación funciona como el mito que expresa la convicción profunda del grupo: la necesidad absoluta de una tradición oral, viva, que acompañe a la ley escrita y la autoridad indiscutible de esa tradición, que está también, como la ley escrita, garantizada por la autoridad de Moisés. Existe un precioso texto de un midrás del Deuteronomio (SDt 355) que, comentando Dt 33,21 («se presentó a los cabezas del pueblo»), dice:

*«Esto enseña que Moisés entrará a la cabeza de cada uno de los grupos: a la cabeza del grupo de los estudiosos de la Biblia, a la cabeza del grupo de los estudiosos de la Misnah, a la cabeza del grupo de los estudiosos del Talmud, y recibirá el premio con cada uno de ellos».*

La representación de Moisés recibiendo el premio con cada uno de los grupos de estudiosos de la tradición escrita y de la oral, muestra la comprensión de que toda la Ley, la escrita y la oral,

arranca del Sinaí y pasa por Moisés, y todos los desarrollos de ella están ya en Moisés. La misma valoración tenemos en Talmud de Jerusalén Pea 2,4,17a: «*Miqrá, Misnah, talmud, hagadah, e incluso cuanto un discípulo aventajado enseñará a su maestro, todo ello ha sido ya dicho a Moisés en el Sinaí*».

### 3. *Representación midrásica de la Misnah*

La representación de *Torah paralela y autónoma*, característica de los editores de la Misnah, no es la única que encontramos en los escritos rabínicos. En los midrasim más antiguos y en Tosefta hay un esfuerzo expreso por mostrar que el contenido de la Misnah se deriva de la Escritura. Creo poder decir con toda seguridad que la intención básica de los midrasim tannaíticos (cf. capítulo siguiente) es tender un puente entre la Misnah y la Escritura mostrando cómo la Misnah o Torah Oral no es más que la exégesis de la Escritura; un esquema muy característico de estos midrasim es hacer la exégesis de un texto bíblico y a continuación añadir una halakah autónoma de la Misnah introducida por el ritornelo «De aquí han dejado dicho los sabios»; en ocasiones simplemente se coloca el ritornelo entre el texto bíblico y el texto misnaico. La intención manifiesta es demostrar que la Misnah es exégesis «camuflada» de la Escritura. Por ejemplo, en Qin 2,5 leemos la siguiente halakah *autónoma*: «No se han de ofrecer tórtolas junto con pichones ni pichones junto con tórtolas»; pero en el Midrás Sifre Números § 29,1 esta halakah se la deduce de Nm 6,10: «*"Dos tórtolas o dos pichones" (Nm 6,10). De aquí han dejado dicho los sabios: "No se han de ofrecer tórtolas junto con pichones ni pichones junto con tórtolas"*».

Resulta arriesgado establecer estadios precisos en el desarrollo de la comprensión de la Misnah. Posiblemente las dos comprensiones han coexistido, incluso en los mismos autores, quienes una vez habrían optado por una representación y otra vez por otra. Lo que sí es manifiesto es el proceso de *midrasización* de la Misnah, que aparece en la misma tradición textual: en el *textus receptus* de la Misnah aparecen numerosas citas de la Escritura –como soporte de sus sentencias– que faltan en los manuscritos más antiguos y valiosos.

### 4. *Misnah y Escritura*

La tradición ha transmitido de Aqiba la imagen del exegeta minucioso y exagerado que cuelga *halakot* hasta de los adornos de

las letras de la Torah Escrita (cf. Mt 5,18); no está exento de humor y hasta de crítica la representación de Moisés escuchando las explicaciones exegéticas de Aqiba sin entenderlas (Men 29b). Pues era obvio que no toda la halakah viva se podía entender como deducción bíblica, a pesar de los esfuerzos de los midrasistas. Hag 1,8 tiene esta expresiva confesión: «*El texto bíblico es corto, pero la normativa oral es amplísima*», que en una versión más desenfadada podría ser: «Poco texto bíblico para tanta normativa oral»; el mismo texto dice que hay halakot que no tienen donde apoyarse y otras que son como montañas que penden de un hilo.

**Moisés y Aqiba**

*«R. Yehudah decía en nombre de Rab: Cuando Moisés subió a los cielos encontró al santo, bendito sea, ocupado en adornar con coronas las letras del alfabeto. Moisés le preguntó:*

*– Señor del mundo, ¿es esto indispensable?*

*– Al cabo de muchas generaciones vendrá un hombre cuyo nombre será Aqiba ben Yosef. El deducirá montañas de halakot de cada adorno.*

*– Muéstrame a este hombre.*

*– Vuélvete.*

*Moisés fue entonces a sentarse tras la fila octava (de los discípulos de Aqiba), mas no entendió sus discusiones y se sintió descorazonado. Cuando sobre un tema los discípulos de Aqiba preguntaron al maestro: "Rabbí, ¿cómo lo sabes tú?", y Aqiba les respondió: "Es ley que fue dada a Moisés en el monte Sinaí", Moisés quedó reconfortado y volviéndose al Santo, bendito sea, le dijo:*

*– ¡Teniendo este hombre me confías la Ley a mí!*

*– ¡Calla! –le respondió el Santo, bendito sea–, son mis designios.*

*– Señor del mundo, me mostraste cómo enseñará Aqiba; muéstrame también su recompensa.*

*– Vuélvete.*

*Moisés se volvió y vio que la carne (de Aqiba) se vendía en el mercado.*

*– Señor del mundo –exclamó–, ¿ésa es la recompensa para tan alta enseñanza?*

*– Calla, son mis planes.»*

(Talmud de Babilonia, Men 29b)

Sin duda el texto de Hag 1,8 es exacto. Una consideración atenta de la Misnah, ya desprovista de *adiciones midrásicas secundarias*, muestra la existencia de tres tipos de halakot: las derivadas de la

Biblia (aunque no citen el texto bíblico), las que son autónomas sin dependencia del texto bíblico, las que en origen fueron independientes y posteriormente han sido vinculadas a la Biblia. Esta variedad podría estar explicada por las *diversidad de fuentes creadoras de halakah*: la costumbre inmemorial que crea precedentes, el Sanhedrín y los tribunales –que tenían autoridad institucional indiscutida–, los escribas y rabinos que sólo tenían la legitimidad de su ciencia exegética.

**Ley oral y escrita**

Hag 1,8: «La dispensa de los votos está en el aire, no hay nada sobre la que pueda apoyarse. Las normas sobre el sábado, sobre los sacrificios festivos y sobre los sacrilegios son como montañas que penden de un pelo, ya que el texto escrito es corto y las disposiciones numerosas. Las leyes civiles, las leyes relativas a los sacrificios, las disposiciones referentes a la pureza y a la impureza y a los incestos tienen donde apoyarse, constituyen el cuerpo de la Torah».

Concluyamos con una constatación fundamental, válida en cualquiera de las representaciones (autónoma o midrásica) de la Misnah: el rabinismo es plenamente consciente de que la transmisión de la Torah no consiste meramente en la entrega de un libro; se requiere el libro *y su interpretación*, o, con otras palabras, el libro *en su tradición*. Esto es lo que viene a decir Números Rabbah XIII,15-16, que en el estilo de la peculiar exégesis rabínica hace la siguiente exégesis de Nm 7,19 («Ofreció su ofrenda consistente en una fuente de plata [...] y una copa argéntea [...], ambas llenas de flor de harina amasada con aceite, para la oblación»):

> «"Ambas llenas de flor de harina" (Nm 7,19), se refiere a la Biblia y la Misnah, que están ambas completas sin que la una invalide a la otra [...]. "Amasada con aceite" se refiere a la Torah, que debe amasarse con buenas obras» (NmR XIII,15-16, a Nm 7,19).

## VII. TOSEFTA Y TALMUDES

Siquiera sea a modo de apéndice debemos mencionar otras tres obras que de forma paralela y/o complementaria continúan recogiendo y comentando la Ley Oral.

## 1. *Tosefta*

Por su mismo nombre (Tosefta significa «añadido», «complemento») se advierte que esta obra se ha visto siempre entendida y estudiada desde la Misnah. Tiene su misma estructura con los mismos seis Ordenes y los mismos tratados; faltan sólo los tratados *Abot, Tamid, Middot y Qinnin*. Pero es cuatro veces más voluminosa que la Misnah. En el estilo se diferencia de Misnah por ser más ampuloso y menos estandarizado. Da la impresión de no ser obra compuesta para la memorización. Una caracerística típica es la abundancia de citas bíblicas (a diferencia de la Misnah).

Un detenido estudio advierte que su relación con la Misnah no es uniforme: en muchos casos Tosefta presupone la Misnah, pero en otros muchos ocurre al revés. Hay que notar también la concordancia de Tosefta con los midrasim tannaíticos y con el Talmud de Jerusalén en tradiciones (*baraitot*) que no están en Misnah. Se la puede, por tanto, pensar no sólo como obra *complementaria* sino, en buena parte, *paralela*, que, al no ser «canonizada», quedó más olvidada y más libre para un crecimiento incontrolado. Su datación se debe colocar a finales del siglo IV o principios del siglo V; pero en algunos tratados el texto de Tosefta que poseemos supone inequívocamente el texto talmúdico.

– La edición completa hoy más asequible es la de M.S. Zuckermandel, *Tosefta* (Pasewalk 1880; reed., Jerusalén 1937 y 1970). Es de cómodo uso la versión inglesa de J. Neusner (Nueva York 1977–86, 6 vols.). En la Universidad de Granada un equipo de investigación prepara la traducción completa al español con comentario.

– Se la cita como la Misnah, anteponiendo el nombre o la sigla de Tosefta al tratado, capítulo y número de párrafo: TosSot 1,3 = número 3 del capítulo 1 del tratado Sotah de Tosefta.

## 2. *Los Talmudes*

La «canonización» de la Misnah como *Torah* produjo inevitablemente el que su texto se convirtiera en objeto de estudio e interpretación como lo era el de la Torah Escrita: como a un texto sagrado, se le intentó armonizar sus contradicciones y explicar el sentido escondido de sus repeticiones. Se concluyó así un comentario (*Gemará*, «acabamiento»), escrito casi todo él en arameo, que junto con la Misnah forma lo que conocemos como Talmud (la palabra

*Talmud* significa «estudio» y «enseñanza», también la «doctrina tradicional» o el «estudio de la tradición», y en este sentido vino a designar el comentario a la Misnah). Hubo dos comentarios paralelos a la Misnah (aunque con obvios intercambios) en los dos mayores centros del judaísmo, Palestina y Babilonia, dando lugar a los dos Talmudes conocidos.

*El Talmud de Jerusalén* (= TJ. Con mayor propiedad puede llamarse *de Palestina*) fue redactado en su mayor parte en Tiberias y algunos tratados en Cesarea; su redacción final se puede datar en la primera mitad del siglo v. Su lengua es el arameo occidental (pero en los testigos en que nos ha llegado ya afectado por el arameo oriental de los copistas habituados al Talmud Babilónico). Señalemos tres características sobresalientes:

a) No se limita a comentar la Misnah, sino que incluye gran cantidad de material hagádico, exegético y litúrgico.

b) De los 63 tratados de la Misnah comenta sólo 39: faltan los órdenes 5° y 6° (a excepción de Nid 1-3) y los comentarios a Abot, Eduy, Sabb 21-24 y Mak 3.

c) Contiene largas repeticiones de párrafos y material claramente trastocado.

Todo ello hace suponer un final precipitado de la obra (acaso en relación con la abolición del Patriarcado entre el 425 y el 429), que no habría sido acabada tal como estaba proyectada. Otros investigadores explican la ausencia de comentarios por la caída en desuso de la normativa de los sacrificios, purificaciones, etc.

– La primera edición impresa de TJ es la de Bomberg, Venecia 1523. No existe versión castellana. La de Krotoshin 1866 es la edición más difundida.

– Se suele citar señalando capítulo y párrafo del tratado correspondiente (que no se corresponden siempre con los de la Misnah), más número de página y columna (*abcd*) de la *editio Princeps*: Hag 1,7,76c = Gemará palestinense a Hag 1,7, columna 3ª de la pag. 76 de la primera edición (para mayor claridad algunos anteponen a la cita una *j* o *TJ*). Adviértase que cada *seder* tiene numeración autónoma.

*El Talmud de Babilonia* (= TB) es obra redactada en Babilonia en torno a la academia de Sura. La tradición recuerda dos «ediciones» de Rab Asi (muere el 427), promotor de la *kalla* o jornadas de estu-

dio y discusión. Las dos ediciones se deben considerar como dos repasos completos a la Misnah durante los 60 años que duró su liderazgo. Pero es necesario contar con sucesivos añadidos, glosas, comentarios y revisiones posteriores hasta el siglo VIII, en el que quedó fijado el texto (correciones posteriores hasta el siglo XIX pertenecen más a la historia del Talmud que a la propia historia de la redacción).

En sus características formales, es un comentario a 36 tratados y medio de los 63 que forman la Misnah: No comenta *Zĕra'im* (excepto Ber); de *Mo'ed* sólo comenta Seq; faltan también Abot y Eduy; en *Qŏdašim* no hay comentario para Mid, Qin y parte de Tam; de *Ṭŏharot* sólo comenta Nid. Una detallada observación advierte que faltan los tratados que ya no tenían sentido, bien por estar fuera de Palestina bien por haberse clausurado ya definitivamente la esperanza del nuevo templo. Así pues, aceptando los avatares de pérdidas posibles, resulta ésta una explicación plausible, máxime advirtiendo el carácter práctico de las sesiones de *kalla* en torno a las cuales se formó nuestro TB. Y la impronta de estas sesiones ha quedado en el carácter de «enciclopedia» que marca a TB: junto al comentario del texto misnaico aparecen toda clase de leyendas, historias de rabinos, cuestiones de medicina, matemáticas y astrología; hay un «libro de los sueños» (Ber 55a-57b), un tratado sobre prodigios y visiones (BB 73a-75b) y abundantes noticias de la época de entreguerras (Git 55b-58a), etc.

Como obra que ha ido creciendo en círculos concéntricos con contínuas revisiones, resulta imposible buscarle un *Ur-Text*. Llegamos a diferenciar diversos estratos, como los identificados con la expresión *lišana' 'aḥarina'* («otra lengua», «otro modo de expresión»); como fuentes diferenciadas identificamos la Misnah, colecciones de tradiciones tannaíticas extramisnaicas (*baraitot*), los midrases tannaíticos y amoraíticos; no parece que TJ haya sido directamente usado como fuente por TB.

La primera edición de TB es la de Bomberg, Venecia 1520. Está en curso una edición bilingüe castellano-hebrea (Buenos Aires); el Prof. David Romano publicó una muy útil antología de textos misnaicos y talmúdicos (Barcelona 1982).

Se cita señalando el tratado correspondiente de la Misnah más número de folio de la *editio princeps* con *a b* para indicar anverso o reverso: Ber 55a = Tratado *Bĕrakot*, anverso del folio 55 de la *editio princeps* del Talmud. Para mayor claridad algunos anteponen una *b* o *TB* a la cita.

La preeminencia de TB en el judaísmo medieval se debe, sin duda, a la expansión del judaísmo babilónico siguiendo la expansión conquistadora del Islam: por el norte de Africa hasta España; ello, unido a la sospecha de caraísmo que afectaba a la halakah palestinense, aseguró su puesto de honor por delante de TJ.

### 3. *Los Tratados extracanónicos del Talmud.*

En la edición de Vilna de 1886 se añadieron al final del 4° Orden dos colecciones de siete escritos cada una; estos escritos se encontraban dispersos aquí y allá por el inmenso mar de la literatura judaica, pero algunos de ellos ya estaban incorporados en los manuscritos más antiguos y mejor valorados de TB. Estos escritos reciben el nombre de *Tratados extracanónicos* o *Pequeños tratados.*

| **Colección A** | **Colección B** |
|---|---|
| *'Abot de R. Natán* | *Sefer Torah* |
| *Soferim* | *Mĕzuzah* |
| *'Ebel Rabbati* | *Tĕfillim* |
| *Kalla* | *Ṣiṣit* |
| *Derek 'Ereṣ Rabbah* | *'Abadim* |
| *Derek 'Ereṣ Zuaṭṭ* | *Gerim* |
| *Pereq ha-Šalom* | *Kutim* |

De entre ellos debemos resaltar el llamado *Abot de Rabbí Natán*: funciona como la *Gemará* del tratado Abot, que en ninguno de los talmudes recibe comentario. Los estudiosos lo sitúan en época tannaítica o comienzos del período amoraítico (siglos III-IV). El texto es riquísimo en hagadah e informaciones históricas.

– *Abot de Rabbí Natán* existe en dos recensiones distintas, A y B. La edición usual es la de S. Schechter (Viena 1887, reimpr. Hildesheim 1979), que ofrece en paralelo las dos recensiones y con el texto dividido en capítulos. Existe versión castellana de las dos recensiones con introducción y comentario de Angeles Navarro Peiro (*Biblioteca Midrásica* 5, Valencia 1987); esta edición subdivide los capítulos en párrafos, lo que facilita el uso de las citas.

– Se le suele citar por las siglas ARN seguida de A o B más número de capítulo; con referencia al texto castellano se puede añadir el número de párrafo: ARN B 5,3 = Párrafo 3° del cap. 5 de la recensión B de *Abot de Rabbí Natán.*

# VIII. MISNAH Y NUEVO TESTAMENTO

## 1. *La Misnah pre-70*

Como ya hemos indicado, los estudiosos distinguen tres estadios en el proceso de formación de la Misnah: a) el período antes del 70 d.C; b) el período de entreguerras, entre el 70 y el 135; c) el período final desde el 135 hasta la «edición» por Rabbí. Es obvio que la obra de conjunto nos ofrece la mentalidad de la época final editorial. Para rehacer la mentalidad de la *Misnah pre-70*, la que sería contemporánea del NT, se necesita un trabajo de «arqueología» literaria y teológica. El intento más serio y sistemático realizado hasta ahora en esta dirección lo han hecho el prof. Neusner y sus discípulos, pero el método está aún por perfilar y sus resultados distan de ser aceptados unánimemente. Los criterios empleados tienen todos sus *pros* y *contras*: la atribución de los dichos a los rabinos citados se debe aceptar críticamente, pues siempre es posible la pseudonimia o la búsqueda de prestigio en una firma del período más antiguo; las disputas de escuelas (Hillel-Sammai o fariseos-saduceos) nos pueden revelar un contexto menos problemático, por cuanto en la época editorial no es presumible gran interés en «actualizar» posturas de escuelas o grupos ya inexistentes y caídos en descrédito. El mejor método es siempre complejo: la comparación con material bien datado, las citas de otros autores, la convergencia de diversas argumentaciones...

## 2. *Contrastes y paralelismos*

De modo general me parece que sí es lícito hacer notar algunos paralelismos y contrastes significativos:

a) Literariamente *evangelio* y *misnah* son dos géneros absolutamente distintos: el primero es esencialmente histórico, biográfico y narrativo; el segundo es ahistórico en su generalidad, siendo su característica la presentación de la halakah descontextualizada. En el resto del NT (epístolas/cartas, *Acta Apostolorum*, apocalipsis, homilía) tampoco encontramos nada que, en conjunto, sea semejante a lo que es la Misnah.

b) La razón de la diferencia literaria puede tener una raíz profunda: el NT está interesado fundamentalmente en el anuncio de un *kerigma histórico* centrado en una persona, Jesús de Nazaret; la Misnah desconoce el culto a una personalidad y se basa fundamentalmente en la tradición y la rigurosa argumentación. Formulacio-

nes neotestamentarias como las del sermón de la montaña, «Oísteis que se dijo..., pero yo os digo» (Mt 6,21.27.31.33.38 .43), son impensables en la Misnah, que, por otra parte, si bien tiende a desconocer el texto bíblico, no se enfrenta con él contradiciéndolo abiertamente.

c) Mientras en la Misnah la fuente creadora de halakah es la tradición, la costumbre o la argumentación, en el NT priva la revelación directa o inspiración («Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos, y se las revelaste a los pequeños», Mt 11,25ss). El NT, con la masiva invocación y presencia del Espíritu, se sitúa en una corriente apocalíptica extraña a la Misnah.

d) Sin embargo, tanto el NT como la Misnah se han visto sometidos al mismo proceso de «midrasización»: tanto la halakah de la Misnah (cf. *supra*) como las palabras y la misma persona de Jesús han sido progresivamente «legitimadas» con el recurso a la Torah Escrita. El método histórico-crítico ha puesto de manifiesto esta evolución en los Evangelios.

e) En este estadio de «midrasización» se entiende mejor la polémica neotestamentaria antifarisea, que enfrenta la tradición ¡con la Torah Escrita!: «Dejando el mandamiento de Dios os aferráis a la tradición de los hombres» (Mc 7,8), «¡Bien que anuláis el mandamiento de Dios para mantener en pie vuestra tradición!» (Mc 7,9), «Invalidando la Palabra de Dios con vuestra tradición, que os transmitísteis» (Mc 7,13). Las acusaciones neotestamentarias estaban, sin duda, más que justificadas. Pero a propósito de tales acusaciones, hay que decir que la comprensión farisea de la tradición, tan interesante desde el punto de vista teológico, resultaba enormemente delicada en la praxis (¿qué autoridad, antes y ahora, no ha usado la tradición como defensa ante una renovación que no se quiere aceptar?) y, por lo mismo, muy vulnerable en la polémica. Quiero decir que los abusos y deformaciones de la doctrina farisea que atacan los textos neotestamentarios no invalidan la concepción rabínica de la tradición. En la práctica, ni el estudioso judío del NT ni el estudioso cristiano del judaísmo deben enfrentar los textos del otro polémicamente, pues se trata de *dos sistemas* teológicos que deben ser criticados desde su coherencia o incoherencia interna.

### 3. *Algunos textos*

El análisis puntual de algunos paralelos puede ser muy fructífero para la mutua iluminación, pero generalmente no se debe presu-

mir una dependencia literaria directa en ninguna dirección. Lo que podemos descubrir es algo generalmente más modesto:

- afinidades lingüísticas,
- esquemas literarios comunes,
- unidades literarias «errantes» comunes (refranes, sentencias...),
- presupuestos teológicos compartidos o en contraste,
- contexto social común...

He aquí algunos ejemplos:

*a) La terminología técnica de la tradición oficial:*
*1 Co 15,3; 1 Co 11,23; Abot 1,1ss; Pea 2,6; Ed 8,7*

**1 Co 15,3**

(3) "Pues os *transmití* en primer lugar lo que a mi vez *recibí*: Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; (4) y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras".

**1 Co 11,23**

(23) "Pues yo *recibí* del Señor lo que a mi vez os *transmití*: Que el Señor Jesús la noche en que era entregado tomó pan, (24) rezó la acción de gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo en favor vuestro; haced esto en memoria de mí»".

**Abot 1,1**

"Moisés *recibió* la Torah del Sinaí y la *transmitió* a Josué; Josué a los ancianos..."

**Pea 2,6**

"Najum el escriba les dijo: He *recibido* de R. Measa, que lo *recibió* de su padre, y éste de los pares y éstos de los profetas, que es precepto de Moisés desde el Sinaí..."

**Eduy 8,7**

"R. Josué dice: *He recibido una tradición* de Rabbán Yojanán ben Zakkai, que éste oyó de su maestro y éste del suyo, remontando hasta el propio Moisés en el Sinaí..."

El binomio *recibir-transmitir* (en griego: *paralambáno-paradídomi*), con el que Pablo resalta la fidelidad en la transmisión desde la fuente, Jesús, hasta los receptores, es el mismo que usan los rabinos (en hebreo: *qibbel-masar*) para resaltar la fidelidad de la tradición desde la fuente, Moisés, hasta los últimos receptores.

### *b) Sot 1,7-9; Mt 7,1-5; Mc 4,24-25; Lc 6,37-42: «Con la medida que el hombre mide será medido»*

**Sot 1,7-9**

7. Con la medida que el hombre mide será medido. Se embelleció a sí misma para cometer una acción inmoral y Dios la afeará. Se desnudó para el pecado y Dios la desnudará ahora. Inició la transgresión primeramente con los muslos y luego con el vientre, por eso debe ser golpeado primero el muslo y luego el vientre. Pero el resto del cuerpo tampoco quedará a salvo.

8. Sansón se fue detrás de sus ojos, por eso los filisteos le atravesaron los ojos... Absalón se pavoneaba de su cabello, por eso quedó pendido por él. Debido a que tuvo unión sexual con las diez concubinas de su padre, por eso le dieron diez lanzadas.... Debido a que robó tres corazones..., por eso tres dardos le fueron clavados...

9. Lo mismo cuando se trata de algo bueno. Miriam esperó a Moisés una hora...; por eso el pueblo esperó por ella siete días en el desierto... José mereció enterrar a su padre y, por eso, no hubo entre sus hermanos nadie más grande que él... ¿Quién es para nosotros más grande que José, que no se ocupó de él más que Moisés? Moisés mereció recoger los huesos de José y, por eso, no hubo en Israel nadie mayor que él... ¿Quién más grande que Moisés, del que no se ocupó más que Dios...?

**Mt 7,1-5**

(1) No juzguéis para no ser juzgados; (2) Pues con el juicio con que juzgáis seréis juzgados y con la medida con que medís se os medirá. (3) Y ¿a qué miras la paja en el ojo de tu hermano y, en cabio, no adviertes la viga en tu ojo?...

**Mc 4,24-25**

(24) Y les decía: "¡Atención a lo que oís! *Con la medida con que medís se os medirá,* y con creces. (25) Pues al que tiene se le dará; pero al que no tiene, aun lo que no tiene se le quitará.

**Lc 6,37-42**

(37) Y no juzguéis y no seréis juzgados; y no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos; (38) dad y se os dará: una medida buena, apretada, desbordante, os echarán en el regazo; pues *con la misma medida que medís se os medirá...*

Los paralelos muestran que se trata de un refrán de contenido sapiencial, usado en la tradición neotestamentaria y en la misnaica en contexto escatológico: el hombre será medido *por Dios*. Incluso en el ejemplo de Miriam (Sot 1,9) el carácter escatológico viene claramente resaltado en la versión paralela que ofrece el midrás Sifre

a Números 12,15 (§ 106,2): «Este texto [Nm 12,15] se dice para enseñarte que *con la misma medida que el hombre mide le miden a él*: Miriam aguardó a Moisés una hora..., y por esa razón el Omnipresente detuvo en favor de ella a la Sekinah...». El sentido escatológico (la intervención divina en la contrapartida) es acentuado en la versión de Marcos, quien desequilibra la equivalencia de medidas con un leve añadido: «Con la medida con que medís se os medirá, *y con creces*»; es aún más acentuado el desequilibrio en Lc: «*Una medida buena, apretada, desbordante*, os echarán en el regazo; pues con la medida que medís se os medirá...». La intervención divina desborda realmente. Ello aparece también en el texto misnaico: obsérvese el final de Sot 1,7 («el resto del cuerpo tampoco quedará a salvo») y, en sentido positivo, cómo la espera de una hora merece una espera de siete días y cómo la sepultura de José por parte de Moisés merece la sepultura de Moisés por parte de Dios (Sot 1,9).

Podemos constatar, pues, el uso de un mismo refrán, con una misma comprensión teológica de la retribución escatológica, dentro de dos esquemas literarios distintos: el de Sotah es exegético, trata de explicar la ordalía de Nm 5,11ss y aduce otros ejemplos bíblicos en los que el refrán y su comprensión teológica se cumple; el esquema de los textos neotestamentarios es puramente parenético: ningún texto bíblico es citado, sino que se plantea una exigencia de actuación a la luz de un refrán que se da como indiscutiblemente aceptado en su comprensión teológica.

Podríamos aún elucubrar si la exégesis de los textos bíblicos que aduce Sot 1,7-9 era ya conocida en época de Jesús, pero creo más interesante y seguro hacer una advertencia: es de una gran simplicidad contraponer judaísmo y cristianismo como las economías del mérito y de la gracia. Otras resonancias nos deberían también poner en guardia, como Qid 1,10: «*Cualquiera que cumple un solo mandamiento* tendrá bienestar, se le prolongarán sus días y heredará la tierra; sin embargo, a *aquel que no cumple un solo precepto* no le saldrán las cosas bien, no se le alargarán sus días y no heredará la tierra», que recuerda un paralelismo de estructura y contenido en Mt 5,17: «*El que quebrante uno de estos mandamientos mínimos* y enseñe así a los hombres, será llamado mínimo en el Reino de los Cielos; pero *el que los practique y enseñe*, ése será llamado grande en el Reino de los Cielos». Puede verse el precioso texto del Targum Neofiti a Ex 12,16: «Aunque fue responsable María, la profetisa, de volverse leprosa, hay para nuestros sabios y los custodios de la Ley una gran enseñanza: *que por un mandamiento pequeño que un hombre haya cumplido recibirá por él una gran recompensa...*».

Desde un punto de vista lingüístico es interesante notar la formulación del refrán: en todos los testigos neotestamentarios se usa el futuro pasivo («será medido»), mientras en Sotah tenemos el participio plural activo. Se trata de formas particulares y equivalentes del hebreo rabínico y del griego neotestamentario de formular una intervención impersonal o divina sin nombrar a Dios expresamente. Debe añadirse, sin embargo, que en Targum Neofiti a Gn 38,25 se encuentra el mismo refrán, con idéntico contenido escatológico, en arameo y usando el participio *pasivo* (M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentatech*, Roma 1966, pp. 138-142).

### *c) El contexto social*

Sobre la situación social de la mujer, acaso mejor sobre su valoración social, encontramos diversos textos en la Misnah. ¿Es esa misma mentalidad y realidad social la que refleja el episodio de la samaritana: Jn 4,1-42? Coloco los textos en sinopsis (se pueden añadir otros) y hago un planteamiento de mero abogado del diablo para mostrar simplemente con cuánta prudencia se ha de pasar del análisis literario a la realidad histórica:

**Qid 4,14**

R. Yehudah enseña... «Todo aquel que por profesión ha de estar con mujeres no ha de quedar a solas con ellas. Nadie debe enseñar a su hijo profesiones que se desarrollan entre mujeres».

**Abot 1,5**

[A] Yosé ben Yojanán de Jerusalén solía decir: «Esté abierta tu casa de par en par, que los pobres sean familiares de tu casa, no hables mucho con tu mujer».

[B] Lo dijeron respecto a su mujer, ¡cuánto más respecto a la mujer del prójimo!

**Jn 4,1-42**

... (4) [Jesús] tenía que pasar por Samaría. (5) Así que llegó a una ciudad de Samaría llamada Sicar... (6) Estaba allí la fuente de Jacob. Así que Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente. Era hacia la hora sexta. (7) Llegó una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dijo: «Dame de beber». (8) Pues sus discípulos habían marchado a la ciudad a comprar alimentos... (27) En esto llegaron los discípulos y se sorprendieron que hablara con una mujer; sin embargo ninguno dijo «¿qué quieres?» o «¿por qué hablas con ella?». (28) Así que la mujer dejó su cántaro y marchó a la ciudad...

[C] A base de esto dijeron los sabios: «Cuando el hombre habla excesivamente con la mujer se procura daño a sí mismo, se abstrae de las palabras de la Ley y finalmente heredará el infierno».

El texto de Qid 4,14 puede meramente reflejar la mentalidad o el deseo de los editores de la Misnah; R. Yehudah pertenece al grupo de los discípulos de Aqiba, generación entre el 130 y el 160 d.C., tras la última sublevación contra Roma, en unas circunstancias sociales muy diversas de la época anterior al 70: se trata de rehacer el espíritu del judaísmo en actitudes individuales y públicas que no requieren ni templo ni Estado.

Abot 1,5, a primera vista, retrotrae esa mentalidad a época precristiana (Yosé ben Yojanán es uno de los «pares» anteriores a Hillel y Sammai). Pero una atenta consideración distingue tres estadios en el dicho: A) El dicho mismo de Yojanán, de estructura tripartita, que se refiere a tres actitudes *en la casa*; B) Un comentario anónimo, que pretende deducir de un uso doméstico una *actitud pública*, y que podemos atribuir a un estadio posterior al del dicho original; C) Una sentencia sapiencial y autoritativa atribuida a los Sabios (la tradición) por los editores de la Misnah. En mi opinión entre A y C hay una distancia temporal y de contenido considerable, la que va del siglo I a.C a la generación de R. Yehudah ha-Nasí; probablemente podríamos equiparar Qid 4,14 con Abot 1,5BC, pero, por la simple comparación de los textos, no estamos autorizados a hacerlo con Abot 1,5A.

La anécdota samaritana de Jesús y la mujer de Sicar tiene también su problemática: el evangelista muestra con todo énfasis la sorpresa que produce en los discípulos el coloquio a solas de Jesús y la samaritana. Nos planteamos tres cuestiones pertinentes: a) El escándalo de los discípulos ¿es escándalo de un grupo religioso reducido (como acaso era el de los rabinos) o refleja la mentalidad compartida del conjunto social?; b) ¿Qué influencia tiene en el escándalo el hecho de tratarse de *una samaritana* y *pecadora*?; c) En los episodios iniciales de su Evangelio Juan ha subrayado la *novedad* que aporta Jesús (el nuevo vino, el nuevo templo, el nuevo nacimiento, la nueva agua), por lo que se puede sospechar que el mismo evangelista haya resaltado también la actitud *novedosa* de Jesús con la samaritana.

Estas escrupulosas y puntillosas consideraciones pretenden sólo mostrar que un aparente y hasta real paralelismo entre NT y Misnah no exime de un estudio crítico de los textos.

### *d) Contraste teológico*

**Mt 6,24-34**

(24) ...No podéis ser esclavos de Dios y del dinero. (25) Por esto os digo: No os preocupéis de vuestra vida, qué vais a comer o qué vais a beber; ni por vuestro cuerpo, qué os vais a poner. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? (26) Fijaos en los pájaros del cielo, que ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, pero vuestro Padre celestial los alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellos? ... (31) Así que no os preocupéis diciendo «¿qué comeremos?» o «¿qué beberemos?» o «¿con qué nos vestiremos?», (32) pues por todo eso andan ansiosos los gentiles. Pues vuestro Padre Celestial sabe que necesitáis todo eso. (33) Buscad primero su reino y su justicia, y todo eso se os dará como añadidura...

**Mt 10,29-31**

(29) ¿No se venden dos gorriones por un cuarto? Y ni uno de ellos caerá a tierra sin permiso de vuestro Padre. (30) Y en cuanto a vosotros, hasta los cabellos de la cabeza están todos contados. (31) Así que no temáis; vosotros valéis más que muchos gorriones.

**Qid 4,14**

R. Meír enseña: «Cada cual enseñará siempre a su hijo profesiones decentes y fáciles y ha de orar a Aquel de quien son las riquezas y los bienes, porque no hay profesiones que tengan la pobreza o la riqueza, ya que la pobreza no viene de la profesión ni la riqueza procede del oficio, sino que todo es conforme a su merecimiento».

R. Simón ben Elazar enseñaba: «Has visto jamás que las bestias o las aves tengan profesión? Y son alimentadas sin que tengan que preocuparse. ¿Y no es verdad que fueron creadas para mi servicio y que yo he sido creado para servir a mi Creador? ¿No habrá, pues, que inferir que también yo seré alimentado sin tener que preocuparme? Pero ocurre que yo he pervertido mis obras y he perdido mi [derecho al] sustento».

...

R. Nehorai decía: «Yo dejo a un lado todas las profesiones del mundo y no enseño a mi hijo más que la Torah, ya que uno puede comer de su recompensa en esta vida mientras mantiene un capital permanente para la vida futura. Pero en el resto de las profesiones no ocurre así: cuando uno enferma o alcanza la ancianidad o le sobrevienen males, no puede ocuparse en su trabajo y tiene que morir de hambre; pero con la ocupación de la Torah no ocurre así, sino que ésta le protege contra todo mal en su juventud y le da en su vejez futuro y esperanza...».

Mt 6,24-34 es una pieza de exquisita belleza y altura espiritual: la confianza en la Providencia se basa en la contemplación de la naturaleza. La clave de esta actitud «utópica» está en los vv. 24 y 33: se trata de no dejarse enseñorear por el dinero, falso Dios, para entregarse verdaderamente al único Dios, a su Reino y su justicia. El paralelo de Mt 10,29-31 contiene una similar imagen en un contexto de persecución.

En Qid 4,14 asistimos a una discusión sobre la naturaleza, calidad y necesidad de las diversas profesiones con un esfuerzo clasificatorio típico de la Misnah (cf. texto completo; véase *supra* contexto de esta discusión).

La enseñanza de Meir desliga pobreza/riqueza del tipo de profesión: todo depende de la *justicia* (*zĕkut*) de cada cual, que es lo que Dios tiene en cuenta. Esta comprensión, sin duda, libera al hombre de preocupaciones por el trabajo y no está muy lejana de la comprensión de Jesús (cf. Mt 5,33).

Simón ben Elazar parece estar recogiendo expresamente la doctrina utópica de Jesús; en todo caso está refiriéndose a una actitud como la de Jesús. La doctrina de Jesús no requería argumentación; se apoyaba en una evidencia incuestionada: el hombre vale para el Creador más que los pájaros (Mt 6,26; 10,31). De forma muy característica del rabinismo Simón ben Elazar justificaba la utopía con una argumentación de la lógica de proposiciones, donde toda la validez de la conclusión pendía de que el hombre cumpliera su parte: servir a su creador; ante el incumplimiento de su misión, el hombre no puede exigir el derecho a su sustento. Simón ben Elazar está en el realismo y busca una explicación al por qué doctrina tan bella como la de Jesús no es posible llevarla a la práctica: porque el hombre ha roto el orden de la creación, ha perdido el derecho al sustento. Es una explicación que funciona análogamente a la del pecado original en la teología cristiana.

La postura de R. Nehorai es pragmática: la mejor profesión es la de dedicarse a la Torah, que no sólo tiene remuneración en esta vida sino que también permite atesorar un capital para la vida futura. El supuesto es que el oficio de rabbí tiene su remuneración material asegurada. Debe observarse que incluso tan realística comprensión es cuestionada en círculos más espirituales del rabinismo; en el midrás Sifre Deuteronomio a Dt 11,3 (§ 87) leemos: «Para que no puedas decir "voy a estudiar Torah para hacerme rico o para ser nombrado rabbí o para recibir recompensa en el mundo futuro", es

por lo que el texto bíblico enseña "amando a YHWH vuestro Dios" (Dt 11,3): ¡Todo lo que hagáis lo habéis de hacer por amor!».

Conclusión. La utopía que Jesús plantea se puede perseguir en el debate rabínico posterior.

## IX. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA Y SUGERENCIAS DE TRABAJO

Ya hemos señalado ediciones originales y versiones españolas existentes. Para una mayor información y como introducción científica del máximo rigor se debe consultar H. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Biblioteca Midrásica 3. Valencia 1988), pp. 165-315, capítulos dedicados a Misnah y Talmudes; aquí se encontrará una amplísima bibliografía. También será útil la introducción de la edición española de C. del Valle (Madrid 1981), así como sus breves anotaciones sobre el contenido de cada tratado. La *Antología del Talmud* (Barcelona 1982) recopilada por David Romano tiene igualmente una muy práctica información en su introducción.

Una introducción muy asequible y ordenada es la de F. Manns, *Pour lire la Mishna* (Jerusalén 1984), de la que existen versiones inglesa e italiana. De una concepción más moderna y con un planteamiento teológico y literario actualizado es la muy abundante producción de J. Neusner, de la que seleccionamos dos títulos: *The Mishnah. An Introduction* (Northvale, New Jersey, Londres 1989) y *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Atlanta, Georgia 1988), obra ésta especialmente importante por su presentación –discutida– de la evolución teológica de la Misnah en tres estadios.

La lengua de la Misnah se puede estudiar en *La lengua de los Sabios* de M. Pérez (Estella 1992); su introducción ofrece abundantes datos para el conocimiento de la situación lingüística de la Palestina, importantes aunque el lector no esté especialmente interesado en el estudio de la lengua. Del mismo año 1992 es la *Neuhebräische Grammatik auf Grund der ältesten Handschriften und Inschriften* de B. Ridzewski (Franfurt am Maim). Ambas obras actualizan la clásica de M. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927.

Entre los tratados de la Misnah pueden resultar más atractivos los del orden *Mo'ed* (Fiestas). Sugiero la selección de alguno para leerlo detenidamente y completar el conocimiento de la celebración

de la fiesta en cuestión; el segundo paso sería buscar la referencia a esa fiesta en el NT, Filón, Josefo, etc.; finalmente se intentaría recomponer dicha fiesta en la época neotestamentaria.

Existe una obra clásica, que es un comentario a todo el NT desde los textos rabínicos: H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1922-1928). Su gran mérito es la inmensa recopilación de materiales; acaso su mayor carencia sea la falta de una evaluación crítica de los materiales. Un óptimo trabajo, que familiarizaría al estudiante con las fuentes y los estudios ya clásicos, sería seleccionar en esta obra un capítulo neotestamentario y discutir el comentario rabínico que aportan los autores.

# Capítulo III
# MIDRAS

El término «midrás» es una mera transliteración castellana del sustantivo hebreo *midraš*. Su empleo ha desbordado el estricto campo de los estudiosos del judaísmo y ha entrado en la jerga de biblistas y teólogos. Modernos tratados de hermenéutica y crítica literaria recogen también el término. Pero su contenido semántico no es uniforme. En castellano, y creo que en todas las lenguas occidentales, empleamos preferentemente «midrás» en una doble acepción:

a) Connota un determinado *género literario* consistente, en líneas muy generales, en una peculiar interpretación y aplicación del texto bíblico. En esta acepción el sustantivo, en cuanto acentúa la cualidad, puede convertirse en un adjetivo: «esta pieza es midrás» = «se trata de una pieza midrásica». [En sentido derivado y fuera del ámbito de los especialistas, se usa coloquialmente para designar una narración legendaria, imaginativa, no histórica].

b) Señala la *obra u obras escritas en este género*. En este sentido se usa el plural *midrašim*, castellanizado en «midrasim» o «midrases». Así se habla de «el Midrás de Los Diez Mandamientos», «los Midrasim halákicos», «el Midrás Génesis Rabbah», etc.

Nuestra exposición comenzará con una explicación etimológica e histórica (I); seguirá con una catalogación de la literatura llamada «midrásica» y una descripción más detallada de la correspondiente a la época tannaítica (II); a continuación expondremos las características específicas del midrás rabínico, que le distinguen de otras formas de midrás: neotestamentario, qumránico, filoniano, etc., para concluir con los principios y procedimientos hermenéuticos (III).

## I. APROXIMACION FILOLOGICA Y SOCIOLOGICA

### *1. La raíz drš en la Biblia Hebrea*

El verbo *drš* aparece en la Biblia con el sentido básico de «buscar», «investigar», «indagar», «inquirir». Si se pudiera hablar de un uso profano (en cuanto Dios o lo divino no entrara ni como sujeto ni como objeto en la frase), diríamos que tal uso no es muy amplio (Dt 13,15: «Inquirirás *–wĕ-darašta–*, indagarás y te informarás bien»; cf. Lv 10,16, etc.), toda vez que otros verbos como *biqqeš*, *ḥaqar*, *ša'al*, etc., cubren ese campo.

Con Dios como sujeto se formula el concepto teológico del derecho divino a «exigir» o «reclamar»: la sangre, la venganza, la vida, el rebaño, etc. (Gn 9,5: «Yo *pediré cuentas de* vuestra sangre como de vuestras almas: de mano de cualquier animal las *reclamaré*; *reclamaré* asimismo el alma del hombre de la mano del hombre»; cf. Dt 23,22; Ez 34,10; etc.).

Con Dios o lo divino como objeto el sentido es doble:

a) «consultar a Dios / dioses / profetas / adivinos», con clara referencia a concretas prácticas oraculares (Gn 25,22: «y se fue [Rebeca] a consultar a YHWH»; cf. Ez 14,7, etc.);

b) «buscar a Dios», como expresión genérica de una cabal actitud religiosa (Os 10,12: «Es tiempo de buscar a YHWH»; Sal 24,6: «Esta es la generación de los que le buscan»; etc.).

En textos más tardíos la evolución teológica introduce nueva fraseología religiosa con *drš*, donde el objeto de la búsqueda no será expresamente Dios, sino su palabra, sus mandamientos, su ley: «Esdras había aplicado su corazón a *escrutar la Ley de YHWH* y a practicarla y a enseñar en Israel ley y derecho» (Esd 7,10); «*Consulta*, por favor, al presente *la palabra de YHWH*» (2Cr 18,4; compara con 1 Re 22,5 LXX); «Guardad y *buscad todos los mandatos de YHWH vuestro Dios*» (1 Cr 28,8). Finalmente la glosa tardía de Is 34,16 formulará en un lenguaje que podemos señalar como *prerabínico*: «*Inquirid en el libro de YHWH* y leed» (compara con los dichos neotestamentarios: «*Investigad* las Escrituras...», Jn 5,39; «*Investigando* diariamente las Escrituras para ver si aquello era cierto», Hch 11,17; y con los dichos rabínicos: «Yo puedo *indagar* en la obra de la creación», GnR 1,5; «Investiga lo que dice el profeta», SDt 62).

El sustantivo *midraš* sólo aparece dos veces en la Biblia y en época muy tardía: «El resto de los hechos de Abiyyah, sus actuaciones y sus palabras están escritos en el *midrás* del profeta Iddo»

(2 Cr 13,22), «En cuanto a sus hijos, a las numerosas profecías anunciadas contra él y a la restauración de la Casa de Dios, he aquí que ello está escrito en el *midrás del Libro de los Reyes*» (2 Cr 24,27). De aquí se deduce que midrás se entiende ya como obra escrita (LXX traduce *Biblíon* y *Grafé*, y Vg *Liber*), atribuida a un autor (Iddo), que versa sobre un escrito anterior acaso considerado sagrado o autoritativo (el Libro de los Reyes).

## 2. *Drš en Ben Sirá (Eclesiástico hebreo)*

Ben Sirá (Eclesiástico) usa *drš* en frases de tipo sapiencial (3,21: «No *busques* lo que es demasiado difícil para ti ni *investigues* lo que sobrepasa tus fuerzas»; 6,27: «*Indaga* e investiga, busca y encontrarás [la sabiduría]»); en 32,15 la Torah se formula expresamente como objeto de la búsqueda: «El que *busca la Ley* se saciará de ella, pero el hipócrita en ella tropezará». En este último texto no parece se trate simplemente de una sustitución del genérico «buscar a YHWH», pues el paralelismo antitético con los que tropiezan en la Ley muestra que se trata de una búsqueda específica.

Y por primera vez en la literatura judía aparece en 51,23 la mención del *bet midraš*, que se puede entender como «casa para el estudio de la Ley»: «Acercaos a mí los no instruidos y habitad en mi *casa de instrucción*». Pero la expresión también podría ser una mera y literaria localización espacial del ideal del estudio de la Ley, que no implicaría la existencia de un específico local o institución (compara con la fórmula rabínica *mi-pěney biṭṭul bet hamidraš*, que se entiende: «para no impedir el estudio», Misnah Sabb 16,1; 18,1; Men 10,31).

## 3. *Drš en Qumrán*

En los documentos de la secta qumránica abunda la fraseología bíblica y perviven fórmulas conocidas de *drš*: «preguntarás, *buscarás* e interrogarás cuidadosamente» (Rollo del Templo 55,5; cf. Dt 13,15); «Y Dios consideró sus obras porque *le buscaban* con corazón perfecto» (DD 1,10; cf. Sal 24,6).

Lo característico es el uso ya extendido de *drš* aplicado a los mandamientos de Dios o a la Torah: «No han buscado ni *han investigado sus preceptos* para conocer las cosas ocultas en las que erraron» (1QS 5,11); «pues ellos *buscaron interpretaciones* fáciles» (DD 1,18). «Investigar la Torah» es actividad fundamental en la comuni-

dad, por eso «no debe faltar en el lugar donde se encuentren los diez *quien interprete la Torah* día y noche» (1QS 6,6). Acaso lo más significativo sea el título «Intérprete de la Ley», *Doreš ha-Torah*, con que se designa repetidamente al líder de la comunidad: «La vara [Nm 21,18] es el Intérprete de la Ley» (DD6,7), «La estrella [Nm 24,17] es el Intérprete de la Ley»; «Esto se refiere al Retoño de David que se alzará con el Intérprete de la Ley que surgirá en Sión en los últimos días» (4Q174 1,11). Por otra parte, el calificativo de «buscadores de interpretaciones halagüeñas» (*doršey ha-ḥalaqot*) se aplica despectivamente a otros estudiosos de la Torah, acaso los fariseos, intérpretes menos rigurosos: 1QH (Himnos) 10,15.32; 4QpNah frag 3, 1,2.7 2,2.4 3,3.6.; 4QCatena 2,12.

El sustantivo *midraš* aparece 4QFlorilegio (=4Q174) con el sentido preciso de interpretación/explicación de un texto bíblico: «*Midrás de* "Dichoso el hombre que no marche en el consejo de los impíos" (Sal 1,1)». La expresión *Midrás de la Torah* con el sentido de interpretación de la Ley la encontramos en DD 20,6 («Pero cuando sus obras sean manifiestas *según la interpretación de la Ley* en que marcharon») y en la Regla de la Comunidad (1QS 8,6: «Esta es la *interpretación de la Ley*, que ordenó por medio de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad»). En otros fragmentos de la Regla de la Comunidad procedentes de la cueva 4 hallamos la expresión «Midrás para el instructor» (4Q256 frag. 5,1; 4Q258 frag. 1 Col I,1; 4Q259 Col III,6), cuyo sentido, habida cuenta del paralelismo con el texto de la cueva 1, es el de la autorizada interpretación bíblica a la que debe ajustarse el instructor. Una interpretación correcta de la Ley es algo que esencialmente se exige del miembro de la comunidad: «Si es que su conducta es perfecta en la reunión, *la interpretación* y el consejo» (1QS 8,25-26). Sólo en 1QS 6,24 se encuentra que el objeto del midrás no es la Ley sino la misma comunidad, que se somete al discernimiento : «Estas son las normas con que se juzgará en el *discernimiento de la comunidad –midraš yaḥad–* según los casos: si se encuentra entre ellos alguien que ha mentido... lo separarán de la comida».

### 4. *Primera literatura rabínica: Los intérpretes de la Torah*

En la Misnah el verbo *drš* ha quedado ya prácticamente especializado para señalar el estudio y la exposición de la Biblia, hasta el punto que se puede usar sin ningún complemento: «En aquel mismo día R. Yehosúa ben Hyrqanos *expuso –daraš–*: Job sirvió al

Santo, bendito sea, sólo por amor ya que está escrito: "aunque me matara esperaría en él" (Job 13,15)» (Sot 5,5).

Como es obvio en este texto y se hace patente en la mayoría de los escritos rabínicos, *drš* no es sólo la actividad de estudio, sino muy principalmente la *exposición o explicación* del sentido de un texto. He aquí unos ejemplos:

a) La frecuente fórmula *zeh midraš daraš Rabbí X*, seguida de un texto bíblico o de una halakah, debe ser entendida como «ésta es la interpretación que Rabbí X ofreció de tal texto». Ket 4,6: «Esta es la exposición que hizo –*zeh midraš daraš*– R. Elazar ben Azaryah delante de los sabios en la viña de Yabneh» (cf. también Seq 6,6; Yeb 10,3).

b) El modismo tan frecuente en la literatura rabínica «Rabbí X se sentaba e interpretaba» (= «se sentaba para enseñar»; así también Jesús en Mt 5,1) para introducir la enseñanza de un rabino muestra hasta qué punto *drš* se entendía ya como la exposición de la interpretación.

c) Esta comprensión y uso de *drš* se deja ver en la fraseología neotestamentaria: «Y empezando por Moisés y por todos los profetas les interpretó lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc 24, 27); «Durante tres sábados [Pablo] dialogó con ellos a partir de las Escrituras, abriendo [su sentido] y exponiendo que el Mesías tenía que padecer...» (Hch 17,2-3).

d) En un lenguaje más tardío *daršan* será el predicador que hace la homilía sobre las Escrituras Sagradas.

Midrás es netamente distinguido de lo que es texto bíblico (*miqra'*) y de lo que es *halakah* o *hagadah* proveniente de la tradición oral sin soporte bíblico. Así en Ned 4,3 se menciona al que puede enseñar *midrás, halakah y hagadah*, pero no puede enseñar *miqra'*; también TosSot 7,21 distingue netamente *miqra'* (texto bíblico), *mišnah* (tradición oral), *midraš* (interpretación de la Biblia).

En los textos rabínicos «los intérpretes» son siempre los rabinos. Nunca aparece ninguna mujer intérprete. Excepcionalmente, confirmando la regla, en SNm 133,10 a Nm 27,4 se dice que las hijas de Selofjad «eran sabias y sabían interpretar» (lit.: «sabias e interpretadoras»).

En los más antiguos midrasim se menciona también a un tipo de intérpretes que parecen quedar fuera de la ortodoxia rabínica (SDt 165; Mek a Ex 15,22 y 25; a Ex 16,15.21.31; MRS a Ex

16,21.31; a Ex 17,8): son los *doršey rěšumot* (= «Interpretadores de signos») y los *doršey ḥamurot* (= «intérpretes de cosas difíciles»); probablemente son designaciones equivalentes, acuñadas por los rabinos para designar grupos que en su interpretación de la Torah sobrepasaban el sentido literal o contextual. Es sugerente ver en estos *intérpretes de signos y cosas difíciles* la contrapartida de los *intérpretes de obviedades o cosas fáciles y halagüeñas* mencionados en Qumrán (cf. *supra*). Serían calificaciones despectivas con que unos grupos identificaban a otros: fariseos y rabinos por una parte; alegoristas alejandrinos, esenios de Qumrán y cristianos, por otra. Así lo ve D.I. Brewer en una reciente investigación: «Aunque es posible que hubiera existido alguna otra secta palestina desconocida, lo más probable es que [estas designaciones] sean títulos dados por los rabinos a los grupos que ya conocemos por otras fuentes. Deben ser identificados con los exegetas qumránicos [...] y con alegoristas alejandrinos como Filón [...]. Pero también pueden ser términos genéricos para describir un tipo de exégesis asociada a más de un grupo y caracterizada por métodos "difíciles/profundos" y "simbólicos"» (*Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tubinga 1992, p. 182). He aquí un ejemplo de Mek a Ex 15,22:

«"Y caminaron tres días por el desierto y no hallaron agua" (Ex 15,22). R. Yehosúa interpreta según suena.

R. Eliezer enseña:

– ¿Es que no había agua bajo los pies de los israelitas? ¿No es verdad que la tierra flota sobre el agua, según está dicho: "Al que extendió la tierra sobre las aguas" (Sal 136,6)? Entonces ¿qué enseña "y no encontraron agua"? Que no encontraron la suficiente para hartarse.

Otros dicen:

– El agua que los israelitas habían tomado de entre las grietas [del mar rojo] se les acabó en aquella hora. Así pues, ¿qué quiere decir "y no encontraron agua"? Simplemente que no encontraron agua en sus cántaros, tal y como está dicho [en Jer 14,3]: "Sus jefes envían a sus zagales por agua; éstos van a los aljibes, no hallan agua y se vuelven con sus cántaros de vacío".

Los intérpretes de signos –*doršey rěšumot*– habían enseñado:

– No hallaron las palabras de la Torah, que se comparan al agua. ¿Y de dónde se deduce que las palabras de la Torah se comparan al agua? Del texto que dice: "¡Ay sedientos todos, acudid a las aguas" (Is 55,1). Por haberse separado de las palabras de la Torah durante tres días, por eso se rebelaron...».

## 5. *El bet ha-midraš*

El dato nuevo que nos aporta la literatura rabínica es la consolidación del *bet ha-midraš* como centro específico donde se estudian, se interpretan y se aplican los textos bíblicos: 12 veces se menciona en la Misnah el *bet ha-midraš* (pl., *batey midrašot*), 22 veces en Tosefta, y 14 en los midrasim tannaíticos. La discusión de interpretaciones del texto bíblico parece ser su actividad principal. Merece la pena leer detenidamente en Misnah Yad 4,4 cómo se discutía la interpretación de la Escritura para resolver un caso práctico:

> *«En aquel día vino Yehudah, un prosélito amonita, se puso en pie ante ellos en el* bet ha-midraš *y les dijo:*
>
> *–¿Puedo entrar yo en vuestra congregación?*
>
> *Le respondió Rabbán Gamaliel:*
>
> *–No puedes.*
>
> *R. Jehosúa, en cambio, le dijo:*
>
> *–Puedes.*
>
> *Rabbán Gamaliel le argumentó:*
>
> *–La Escritura dice: "Amonitas y moabitas no serán admitidos en la congregación del Señor ni aún en la décima generación" (Dt 23,4).*
>
> *Le contestó R. Yehosúa:*
>
> *–¿Es que todavía quedan amonitas y moabitas allí? Ya hace tiempo que vino Senaquerib, rey de Asiria, y entremezcló a todos los pueblos, tal como está escrito: "Removí las fronteras de las naciones, saqueé sus tesoros y he derribado como un poderoso a sus habitantes" (Is 10,13).*
>
> *Le dijo Rabbán Gamaliel:*
>
> *–La Escritura dice: "Después volveré a traer los cautivos de Amón" (Jr 49,6), y hace tiempo que volvieron.*
>
> *Le contestó R. Yehosúa:*
>
> *–También la Escritura dice: "Haré volver a los cautivos de mi pueblo, Israel y Judá" (Jr 30,3), y, sin embargo todavía no han vuelto.*
>
> *Entonces le permitieron entrar en la congregación.»*
>
> *(Yad 4,4)*

También los rabinos importantes, como Tarfón, acuden a consultar:

> «Ocurrió que una vez interrogaron a R. Tarfón acerca de esto y acerca de la masa devenida impura. Se fue al *bet ha-midraš* y se le dio la respuesta: no pueden ser removidos de su lugar» (Bes 3,5).

No conservamos testimonios arqueológicos de un edificio sin-

gular para el *bet ha-midraš*, razón por la que se ha pensado que podía tratarse del mismo edificio sinagogal. Pero expresamente se la menciona diferenciada en algunas enumeraciones (Ter 11,10 y Pes 4,4: «Sinagogas, *casas de estudio*, calles oscuras, junto a los enfermos») y en Ber 4,2 se cuenta que Nejunyah ben ha-Qanah (s. I) acostumbraba a rezar al entrar y salir del *bet ha-midraš* ante la sorpresa de todos que preguntaban: «¿Qué lugar es éste para la oración», lo que muestra que evidentemente no se trataba de la sinagoga. Tenemos conocimiento de un *bet ha-midraš* ubicado en el «Monte del Templo» (TosHag 2,9; TosSanh 7,1); y del ubicado en Lod (TosPes 3,11) y, por supuesto, en Yabneh, en «la viña», donde Yojanán ben Zakkai juntaría a los sabios que reconstruirían el judaísmo. En SNm 115,5 (final) se habla del *bet ha-midraš* de R. Jiyyah donde una prostituta se dirige para instruirse y hacerse prosélita.

Podemos concluir con bastante seguridad que se trata de una institución especialmente ligada al movimiento rabínico: sus orígenes se remontan presumiblemente a los fariseos y a los escribas del Segundo Templo, como lo testimonia la misma existencia de la comunidad qumránica (cf. *supra*) y acaso el citado texto de Ben Sira 51,23; no podemos saber si las «escuelas de Hillel y Šammai» (*Bet Hillel w-Bet Šammai*) tenían cada una su centro físico distinto, pero es evidente que maestros y discípulos debían de reunirse en algún lugar. Con todo, la institución recibe su mayor impulso de los rabinos que tras la destrucción del Templo asumen la tarea de reconstruir el judaísmo sobre la Torah. No era una institución centralizada sólo en Jerusalén o en la sede del posterior Patriarcado, sino que cada gran maestro podía tener su círculo de discípulos y de estudio. Es significativo que la expresión «servir a los sabios» con que se designa al discipulado se formula también como «servir en el *Bet ha-midraš*» (Dem 2,3). La institución se consolidaría hasta convertirse en las grandes escuelas decisivas para la edición de los textos midrásicos y talmúdicos en Palestina (Lod, Séforis, Tiberias, Cesarea) y en Babilonia (Sura y Punbedita).

También con referencia al *bet ha-midraš* asistimos al fenómeno típico de su legitimación remontando su presencia a los mismos orígenes mosaicos: Moisés y Aharón son representados enseñando en el *bet ha-midraš* (SNm 68,2; 113; 133,6). La misma descripción del *bet ha-midraš* del Monte del Templo (TosHag 2,9; TosSanh 7,1) no está exenta de anacronismo; acaso se trataba sólo de un tribunal (cf. Sanh 11,2).

### 6. *Conclusiones*

a) Es patente la evolución semántica de *drš* hasta venir a especializarse en la investigación y exposición de la Escritura. En TB Qid 30a se advierte que las palabras *daroš daraš* (Lv 10,16) son el centro de la Torah; por tanto su sentido sólo se le revela a quien la escruta.

b) *Midraš* es término acuñado en la última época bíblica. En el período rabínico toma el sentido preciso de «interpretación y exposición» del texto bíblico. En toda la literatura rabínica primera (Misnah, Tosefta, Midrasim halákicos) nunca designa una obra literaria, sino la concreta interpretación de un texto realizada por alguien. Lo mismo ocurre con la forma plural, que en toda esta literatura es siempre la anómala femenina *midrašot*. El plural masculino *midrašim*, con el que se designarán determinadas obras literarias, pertenece a época posterior.

c) El *bet ha-midraš* (pl., *batey midrašot*) es una institución distinta de la Sinagoga, aunque en algún momento -pero no siempre- coincidiera físicamente con la sinagoga. Surgió en la época anterior al 70, pero se consolida por obra del movimiento rabínico y da lugar a las grandes academias de Palestina y Babilonia. Esta institución es el *Sitz im Leben* indispensable para hacer posible la inmensa producción exegética y la actividad editorial del judaísmo rabínico.

d) La interpretación de la Escritura aparece ya desde la época anterior al 70 como la actividad religiosa por excelencia, la que viene a sintetizar una buena conducta y la que discierne entre los diversos movimientos antes y después del 70. La preocupación hermenéutica, que llega hasta extremos obsesivos, define la época que nos ocupa. Ello explica la reacción de algunos contra lo que les podía parecer excesivo: «Rabbán Simón ben Gamaliel decía: Toda mi vida me eduqué entre los sabios y no encontré para mí nada mejor que el silencio. No es el *midrás* lo esencial, sino la praxis. Quien habla demasiado acarrea pecado» (Abot 1,17).

## II. EL CORPUS MIDRASICUM

### 1. *Midrašim y midrašot*

En el apartado anterior hemos comprobado que el sustantivo masculino *midraš* y su plural femenino *midrašot* se emplean en la literatura tannaítica con el sentido exclusivo de «Interpretaciones

del texto bíblico». Sólo en la literatura posterior aparecerá el binomio *midraš/midrašim* (pl. masc.) designando amplias obras exegéticas. Hay que advertir:

• que *midrašot* se encuentran no sólo en los *midrašim*, sino también en obras tan diferentes como Misnah, Evangelios y Cartas Paulinas, Regla de la Comunidad de Qumrán, etc.; incluso dentro de la misma Biblia;

• que antiguas *midrašot* se transmiten en *midrašim* más tardíos;

• que la elaboración de *midrašim* es un fenómeno típicamente palestino y que, con la sola excepción de las recopilaciones más tardías, todos han visto la luz en Palestina. El declive de la «literatura midrásica» hay que relacionarlo con la aparición del caraísmo y los nuevos aires racionalistas que centran su interés en la exégesis filológica.

Consiguientemente un estudio de la hermenéutica judía que pretenda iluminar la exégesis neotestamentaria tendrá un campo privilegiado en los *midrašim*, pero tendrá que sobrepasar los límites esctrictos de tales colecciones, incluso los de una determinada época.

## 2. *Clasificación de los midrasim*

En la conocida obra de Strack-Stemberger (*Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*) se presentan 77 obras en un arco temporal que va desde los siglos II/III d.C. hasta bien entrada la época medieval. Combinando criterios de género, estilo y cronología (y, sin duda, condicionado por el carácter didáctico y práctico de un manual) ofrece la siguiente clasificación:

I. Los midrasim halákicos
II. Los más antiguos midrasim exegéticos.
III. Los midrasim homiléticos.
IV. Midrasim de las 5 Mĕgillot.
V. Otros midrasim exegéticos.
VI. Otras obras hagádicas.
VII. Compilaciones y comentarios.

Otra iluminadora clasificación la ofrece el Prof. Luis Girón (*El Olivo*, 36, 1992, 83-103) usando como criterio básico el contexto:

• ***Midrás Escolar***: Refleja la actividad del *bet ha-midraš*. Su carácter académico se percibe en la exégesis minuciosa, versículo a versículo, de los libros bíblicos. En este grupo se pueden clasificar:

- *Mekilta de R. Yismael* (comentario al Exodo, siglo III)
- *Mekilta de R. Simón ben Yojai* (com. al Exodo, siglos IV/V)
- *Sifra* (com. al Levítico, siglo III)
- *Sifre Números* (com. a Números, siglo III)
- *Sifre Deuteronomio* (com. a Deuteronomio, siglo III)
- *Génesis Rabbah* (com. al Génesis, siglo V)
- *Cantar Rabbah* (com. al Cantar, siglos VI/VIII)

• ***Midrás Sinagogal***: Refleja la actividad del *Bet kĕneset* o sinagoga como lugar teórico de la transmisión en el culto sinagogal. A este grupo pertenecen los llamados midrasim homiléticos: no peinan el libro bíblico con una exégesis académica versículo a versículo, sino que construyen homilías tomando como referencia determinados versículos bíblicos usados en las lecturas sinagogales. Entre ellos:

- Levítico Rabbah *(siglo V/VI)*
- *Pesiqta de Rab Kahana* (siglos III-V)
- *Pesiqta Rabbati* (siglo ?)
- *Tanḥuma* (siglo ?)

• ***Midrás Narrativo***: No están definidos por su lugar de origen o transmisión, sino por su carácter de «crónica bíblica» o por su interés en «re-escribir la Biblia» llenando lagunas informativas, o simplemente por el gusto en «contar» historias edificantes con base bíblica. A este grupo pertenecen entre otros:

- *Seder 'Olam Rabbah* (siglos III/IV)
- *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* (siglo VIII)
- *Sefer Yosippon* (siglo X)
- *Midrás de los Diez Mandamientos* (siglos VII-X)

Haremos una exposición más detallada de cada uno de estos tres tipos presentando las obras más representativas.

## 3. *El midrás escolar*

El bloque más uniforme y antiguo lo constituyen los midrasim halákicos de época tannaítica: Mek, MRS, Sifra, SNm y SDt. Tienen en común: a) una estructura formal semejante; b) un preferente interés –estructura interna– por una exégesis práctica conducente a fijar la halakah o norma de conducta.

*a) Estructura formal*

Se trata de comentarios seguidos a un libro bíblico o a amplias partes del mismo. Funcionan de la siguiente manera: citan en primer lugar el versículo bíblico o parte del mismo, incluso una sola palabra (*lemma*); sigue a continuación el comentario. Cada *lemma con su comentario* constituye la *unidad exegética*, que hacemos objeto de nuestro estudio. Las unidades exegéticas revelan una tipología no muy amplia:

*El tipo de exégesis declarativa*: tras la cita del texto bíblico o *lemma* sigue una exposición breve, generalmente anónima, indicativa del contenido o finalidad del versículo en cuestión. He aquí un bello ejemplo de SDt 47 (a Dt 11,21), donde el versículo está desglosado en tres unidades exegéticas:

> «Para que se multipliquen vuestros días» (Dt 11.21): En este mundo.
>
> «Y los días de vuestros hijos» (Dt 11,21): En los días del Mesías.
>
> «Como los días de los cielos sobre la tierra» (Dt 11,21): En el mundo venidero.
>
> «Que YHWH juró darles a vuestros padres» (Dt 11,21): Aquí está escrito precisamente *darles:* nos encontramos, pues, ilustrados por la Torah acerca de la resurreccción de los muertos.

Aquí no se trata de una exégesis sometida a discusión de los rabinos. Ni siquiera el mismo midrasista hace una exposición dialéctica. Es un tipo de exégesis en la que se pretende ofrecer el sentido que se presume obvio y acepta sin más (*ka-mišma'*, «según suena» es la fórmula rabínica; *pešaṭ-pašuṭ* es terminología medieval). Es significativa en este tipo la ausencia generalizada de textos bíblicos de soporte. Su característica distintiva es su *estilo piano* ausente de polémica.

*El tipo de exégesis dialéctica monológica*: Se trata de una forma muy característica de la exégesis rabínica, en la que el mismo midrasista se plantea interrogantes y objeciones que él mismo se irá resolviendo dialécticamente. Aparentemente como que asistimos a una sesión en la que el maestro se deja interpelar por sus alumnos, pero en realidad se trata de un recurso bien conocido por los clásicos, la *subjectio*: un diálogo ficticio, en realidad monológico, a base de preguntas y respuestas que animan el razonamiento. Véase SNm 86,5 (a Nm 11,4), donde se debe observar cómo el sentido aparente del texto a interpretar viene cuestionado desde otros textos bíblicos, que actúan como llaves para abrir el sentido:

«Los hijos de Israel volvieron a llorar a voz en grito diciendo: ¡Quién nos diera a comer carne!» (Nm 11,4). ¿Es que se rebelaron por no tener carne? ¿Pues no está ya dicho: "y además subió con ellos una numerosa muchedumbre y ganado menor y mayor, un rebaño muy considerable" (Ex 12,38)? También podría ser que ya esto lo hubieran comido en el desierto, ¿pero no es al entrar en el país cuando se dice que "los hijos de Rubén y los hijos de Gad poseían numerosos rebaños" (Nm 32,1)? En realidad sólo buscaban un pretexto para apartarse del Omnipresente.»

*El tipo de exégesis dialéctica dramática*: La mención personal de los interlocutores es lo que distingue este tipo del anterior; aquí cada opinión está defendida y representada dramáticamente por su autor. Se trata de una discusión de autoridades. Los subtipos son varios: polémica directa entre rabinos que se cuenta como históricamente ocurrida; rueda de opiniones montada por el editor con rabinos de diversa época y lugar; discrepancia de un rabino frente a la opinión común de *los sabios*, etc. El siguiente ejemplo está tomado de Mek a Ex 12,1 («YHWH habló a Moisés y Aarón en el país de Egipto *diciendo*»). Los diversos rabinos explican el significado que debe tener el término *diciendo*, que, aparentemente, es superfluo:

«Diciendo» (Ex 12,1): Sal y comunícalo a ellos *inmediatamente* –es la opinión de R. Yismael–, pues está dicho: «y salía y comunicaba a los hijos de Israel...» (Ex 34,34).

R. Eliezer interpretaba:

–Sal y comunícalo a ellos y *tráeme la respuesta*, según está dicho: «Moisés transmitió a YHWH las palabras del pueblo» (Ex 19,9) [...]

R. Yosiyyah interpretaba:

–Cuando el Omnipresente proclama decretos buenos o malos sobre Israel, de los buenos se le lleva respuesta, de los malos no se le lleva respuesta, según está dicho: «Y vi que seis hombres venían [...]» (Ez 9,2-7). Todos salieron y ejecutaron su encargo; de los que fueron enviados a hacer el mal no sabemos que volvieran a informar; pero el que fue enviado a hacer el bien sabemos que volvió e informó, como está dicho: «y he aquí que el varón vestido de lino... trajo la respuesta diciendo...» (Ez 9,11).

Simón ben Azzai interpretaba el «diciendo»:

–Enséñalo tal y como tú lo oíste.

R. Aqiba interpretaba:

–«Diciendo» significa: sal y comunícalo a *ellos; pues* es sólo *por el bien de ellos* por lo que habló con Moisés, ya que durante los 38 años

que estuvo irritado con los israelitas no hablaba con Moisés, según está dicho: «Y sucedió que sólo cuando todos los hombres de guerra se hubieron extinguido por muerte en medio del pueblo, *YHWH me habló diciendo*» (Dt 2,16-17).

Contestó R. Simón ben Azzai:

–No pretendo hacer la contra a mi maestro, sino completar sus palabras. No fue sólo con Moisés con quien [YHWH] habló *por el bien de los israelitas,* sino que también con los profetas sólo habló por el bien de los israelitas, según está dicho: «Y permanecí allí siete días causando estupor en medio de ellos [...] y al cabo de siete días se me dirigió la palabra de YHWH *diciendo...*» (Ez 3,15-17).

Todas las interpretaciones se basan en el uso bíblico del término. Se lleva a la práctica el principio exegético fundamental, la Biblia se explica por la Biblia, del que hablaremos más adelante al considerar la hernenéutica rabínica.

*El tipo de exégesis targúmica*: Como habremos de ver en el capítulo tercero de esta parte dedicada a la literatura rabínica, el Targum es traducción actualizada del texto; no hace, por tanto, distinción entre texto bíblico y comentario, sino que el comentario está ya incluido en la misma traducción. Este tipo de exégesis «targúmica» no es usual en los midrasim tannaíticos que ahora nos ocupan, pero hay algunos casos, que también se podrían catalogar como «Biblia re-escrita». Es ilustradora de esta exégesis SNm 68,4, donde la concisa conversación de Moisés con los contaminados (Nm 9,6-8) viene ampliamente desarrollada:

| **Nm 9,6-8** | **SNm 68,4** |
|---|---|
| Y dijéronle aquellos hombres:<br>– Estamos contaminados por cadáver humano, mas ¿por qué hemos de ser excluidos de ofrecer la ofrenda de YHWH a su tiempo en medio de los hijos de Israel?<br>Moisés les respondió:<br>– Estaos ahí, para que oiga yo lo que YHWH ordena acerca de vosotros. | «¿Por qué hemos de ser excluidos de ofrecer la ofrenda de YHWH...? (Nm 9,7)<br>Les dijo:<br>– Los sacrificios no se pueden ofrecer en estado de impureza.<br>Le contestaron:<br>– Si no, que la sangre sea asperjada sobre los impuros y que la carne sea comida por los puros. Pues una argumentación lógica dice: si en el sacrificio por el pecado, que es de santidad mayor, su sangre se asperja sobre los contaminados |

mientras su carne se come por los puros, síguese que en el sacrificio de Pascua, que es de santidad menor, su sangre podrá ser asperjada sobre los contaminados mientras su carne podrá ser comida por los puros.

Les replicó:

– Los sacrificios no se pueden ofrecer en estado de impureza.

Le arguyeron:

– Si los sacrificios que pueden ser pospuestos se pueden ofrecer, ¿dejará de poderse ofrecer un sacrificio que no puede ser pospuesto?

A esto les respondió:

– No tengo información sobre el caso.»

Quien no conociera el texto bíblico no advertiría qué es lo añadido, pues los mismos personajes (Moisés y los contaminados) son los que siguen hablando en el texto midrásico, aunque delatados por unos razonamientos y terminología absolutamente anacrónicos.

*b) Estructura interna*

En general estos midrasim se denominan halákicos por su preferente interés en hacer una exégesis de textos jurídicos o con la finalidad práctica de deducir del texto bíblico una norma de conducta, una *halakah*. Pero es evidente que no son exclusivamente halákicos. Una atenta consideración permite también, bajo esta clave, una clasificación más precisa donde, además de los intereses halákicos, se perciben otros como los filológicos, los homiléticos, los filosóficos o puramente especulativos, los de entretenimiento o simplemente narrativos, etc. Sin pretender una exhaustiva enumeración, he aquí algunos tipos más fácilmente identificables:

*Exégesis filológica*: Se trata de investigar el sentido de un término recurriendo a sus componentes gramaticales, a los lugares paralelos y a la comparación lingüística con otras raíces o vocabulario de otras lenguas. Tal exégesis es la que se impondrá en época medieval, sobre todo en Sefarad, bajo la presión del ambiente caraíta y la

influencia de los gramáticos árabes. Pero en el estadio tannaíta encontramos sólo una filología rudimentaria de dos tipos:

– *Etimologías populares*, basadas en la paronomasia o asonancia (*remez, tarte mašma'*), valor numérico de las letras (*gematria*), diverso orden de las letras (*'al tiqre*) y consideración de las letras de cada palabra como abreviaturas de otras tantas palabras (*notaricon*);

– *Analogía verbal* (*gezerah šawah*), que especifica el valor de un término por los lugares en que aparece (*Ke-yose' bo ba-maqom aḥer*). En el apartado dedicado a hermenéutica volveremos sobre estos procedimientos.

Señalemos aquí sólo dos ejemplos:

> «"Moisés dijo a Jobab, hijo de Reuel" (Nm 10,29) [...] R. Simón ben Yojai enseñaba: Tenía dos nombres, Jobab y Yetro [*ḥobab wĕ-yitro*]. Yetro, por cuanto añadió [*yitter*] una perícopa a la Torah... El nombre de Jobab es porque amó [*ḥibbeb*] la Torah tanto...» (SNm 78,1).

> «"Ofendiendo a YHWH" (Nm 5,6). En todos los textos *ofensa* significa infidelidad, y con este sentido dice: "Ofendieron al Dios de sus padres" (1 Cr 5,25); y también: "Los israelitas no fueron fieles al anatema" (Jos 7,1)...» (SNm 2,4). [En todos los textos aducidos se usa el verbo *lm'l* con la connotación de infidelidad].

*Exégesis halákica*: Es la que tiene como objetivo preferente deducir una normativa o formulación precisa de la halakah. Puede concluir con una expresa cita de la Misnah o con alguna sentencia del tribunal o de los sabios; la fórmula «De aquí que los sabios establecieran que...» es un broche típico con el que se cierran algunas de estas unidades. Como es obvio, la halakah se deduce preferentemente de los textos bíblicos halákicos, pero no exclusivamente. Suele emplear un lenguaje académico muy especializado, sumamente conciso. He aquí un ejemplo:

> «"Si un hombre o una mujer" (Nm 6,2). Esto se dice para excluir a los menores de edad. Pues por deducción lógica se podría obtener: si en el texto donde la Escritura no equipara las mujeres a los hombres, sí equipara los menores de edad a los adultos [Lv 21,1ss], ¿no se deduce que aquí, donde sí equipara las mujeres a los hombres, también equiparará los menores de edad a los adultos? Pero por eso el texto dice «si un hombre o una mujer», para excluir a los menores de edad». (SNm 22,3).

*Exégesis hagádica*: Es la que tiene como objetivo preferente satisfacer una curiosidad histórica, lo cual se puede hacer en forma

concisa supliendo la información que falta al texto bíblico, o en forma más desarrollada componiendo amplias narraciones pseudobíblicas. No es muy propio de los tannaítas el género de «Biblia reescrita», pero sí encontramos un amplio uso de parábolas –género narrativo por excelencia– con las que se ilustran y se hacen más comprensibles las historias bíblicas. En estas composiciones se da una concentración de *intenciones*: se juntan lo didáctico con lo homilético y lo edificante con lo lúdico. Un bonito ejemplo lo tenemos en SNm 89,5:

> «Recitaban el *Šema'*, rezaban y luego uno salía a la puerta de casa y recogía su porción y la de su familia [...] R. Simón enseñaba: ¿Por qué el maná no descendía sobre los israelitas una sola vez para todo el año? Para que volvieran su corazón a su Padre que está en los Cielos. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que decretó que su hijo se le aprovisionara una sola vez para todo el año, y así resultó que el hijo no visitaba al padre sino una sola vez al año cuando el aprovisionamiento. Cambió de opinión y decretó que se le aprovisionara diariamente. Y el hijo dijo: "Aunque sólo visitara a mi padre cuando el aprovisionamiento, bastaría". Pues así todos los israelitas: si en una casa había cinco varones o cinco hembras, el hombre se sentaba a hacer cálculos diciendo: "¡Ay de mí! Acaso no caiga maná para mañana y nos encontraremos muertos de hambre. ¡Sea tu voluntad que descienda!, y se encontraban con el corazón vuelto a los Cielos".»

La curiosidad que el relato satisface es la de saber, con más detalles que los que el texto bíblico ofrece, cómo se recogía el maná diariamente. Pero hay un interés hermenéutico especialmente teológico: ¿por qué no se les dio el maná de una vez por todas? La parábola, con su amenidad narrativa, lo deja bien claro. Y en todo el conjunto la intención homilética y parenética es evidente: hay que orar diariamente y no hay que preocuparse del mañana.

*Exégesis filosófica*: Es la que tiene como objetivo puramente defender la autonomía de la enseñanza bíblica frente a la lógica humana. Entre los rabinos tannaítas encontramos una sutil polémica acerca de la capacidad de la razón humana para llegar a la verdad formulada en la Biblia. Se trata de la clásica discusión sobre la relación *razón-revelación*, pero formulada en términos muy próximos a la lógica postaristotélica, que constituye el *background* de los rabinos. Se dan dos claras tendencias respecto al valor del razonamiento lógico:

> –Para unos la enseñanza que se obtiene por lógica hace innecesaria la formulación de esa enseñanza en la Biblia; cuando ese caso se da,

como la Biblia, por ser palabra de Dios, no puede ser superflua, se sigue que hay que suponer otro sentido oculto en el texto bíblico. En este esquema el recurso a la lógica se convierte en una llave hermenéutica para abrir el texto bíblico.

– Para otros, la lógica *nunca hace innecesaria a la Biblia.* Los midrasistas, en el más puro espíritu escéptico, se divierten, al modo de los sofistas, en mostrar la debilidad de todos los argumentos lógicos que podrían concluir con la enseñanza del texto bíblico. El resultado es que a la Biblia se la muestra en la *contracultura de la ilógica.* Son numerosas las unidades exegéticas, sobre todo en el midrás Sifra, que no tienen más finalidad que la puramente retórica de mostrar la debilidad de la lógica ante la enseñanza de la Escritura: lo que la Biblia no dice, nunca la lógica humana lo puede concluir. Se puede ver como ejemplo el comienzo de Sifra, donde la praxis divina de *convocar* a Moisés antes de *hablarle* (Lv 1,1: «Llamó... y habló») no podía ser deducida de ninguna argumentación lógica ni siquiera aplicada a otros textos bíblicos. En este ejemplo, como en muchos otros, no hay ninguna intencionalidad halákica ni parenética ni lúdica; es como un ejercicio académico para sentar una cuestión hermenéutica de principio: la autonomía y necesidad del texto bíblico.

*Exégesis armonizadora*: Es la que tiene como objetivo armonizar textos bíblicos aparentemente contradictorios. Algunas fórmulas repetitivamente usadas muestran la intención de la exégesis: «¿Cómo se puede *cumplir* esta Escritura?», «¿Cómo se *cumplirán* estas dos Escrituras?», donde el sentido no es meramente cómo cumplir un determinado precepto, sino cómo dejar asentada la verdad e incuestionabilidad de todos los textos.

Las contradicciones observadas pueden ser de tipo halákico. Por ejemplo: cuando la Pascua se celebre en sábado ¿cómo cumplir el precepto pascual de inmolar el cordero (Ex 12,6) y el de santificar el sábado (Ex 31,4), que requiere no hacer ningún trabajo? (SNm 65,1). O cuando un nazireo –que ha hecho voto de no probar vino y licor (Nm 6,3)– ofrece el segundo diezmo –que implica beber su mosto (Dt 14,23)– ¿deberá quebrantar su voto de nazireo? (SNm 23,1) Este tipo de exégesis resultará especialmente fecundo para el desarrollo de la halakah práctica y habrá de recurrir a geniales sutilezas para permitir que los dos textos enfrentados *se puedan cumplir.*

Otras dificultades son de tipo histórico o anecdótico: ¿Cómo explicar que el Faraón pudiera perseguir a los israelitas con seiscientos carros (Ex 14,6-7) si en Ex 9,6 ya se dijo que «murió todo el ganado de los egipcios»? (Mek a Ex 14,7). ¿O cómo es posible que

se acordaran de los ajos y cebollas de Egipto (Nm 11,5) si el maná que comían tenía todos los sabores (Sab 16,20)? (SNm 87,2) ¿O cómo puede ser verdad que los israelitas en el desierto se pusieran en marcha y acamparan «a la voz de YHWH» (Nm 9,20.22) si de hecho se dice que era Moisés el que daba la orden de partir y de acampar (Nm 10,35)? (SNm 84,2). Estas dificultades, rebuscadas y hasta jocosas, suelen dar pie a desarrollos hagádicos con no disimulada finalidad edificante y de puro entretenimiento.

Otro tipo de dificultades de mayor enjundia teológica la plantean las distintas y hasta opuestas actitudes y exigencias divinas: en un lugar se dice que YHWH escucha a todo mortal (Sal 65,3), mientras en otro se expresa la queja porque YHWH se ha alejado para que no le alcancen las plegarias (Lam 3,44); o por una parte YHWH se muestra cercano (Sal 145,18), pero también lejano (Sal 10,1); o si de YHWH no procede el mal (Lam 3,38), ¿por qué nos envía desgracias? (Dn 9,14); ¿o por qué pide Dios al pueblo lavarse con sosa y lejía (Jr 4,14) si más adelante se dice que «por más que te laves con sosa y lejía abundantes, me queda siempre presente la mancha de tu culpa» (Jr 2,22)? En SNm 42,1.3 se pueden ver armonizaciones de este tipo.

La armonización del conjunto del texto bíblico, en los niveles halákico, hagádico y teológico, supone un impresionante esfuerzo hermenéutico. Esta es la exégesis por antonomasia, la que unifica y ordena el *Reino de la Escritura*, el universo de la Torah, modelo para el mundo en que vivimos.

### *c) Obras mayores del midrás escolar*

#### *– Mekilta de R. Yismael (Mek)*

Es un comentario a Ex 12,1-23,19; 31,12-17; 35,1-3. El nombre arameo *mekilta* significa «medida» y hace referencia a la regla o norma de interpretación de las Escrituras y al resultado de la aplicación de tales normas. En los oídos judíos este título debía sonar como «exégesis de R. Yismael». El título es medieval y revela la costumbre de designar un escrito con el nombre del primer rabino citado: efectivamente el capítulo segundo del midrás se abre con la interpretación de R. Yismael a Ex 12,2 (el primer capítulo o *pisḥa* debe ser considerado una introducción añadida a lo largo de un complicado proceso editorial). Pero R. Yismael ha debido tener amplia participación en la elaboración de este midrás, pues sus opiniones y las de sus discípulos son recogidas abundantemente.

Aunque el texto actual es fruto de numerosas reediciones con diversos añadidos, es posible contar con un núcleo editado en el siglo III y que recoge la exégesis de Yismael y sus discípulos.

Ediciones:

– H.S. Horovitz-I.A. Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus*. Frankfurt am Main 1931; Jerusalén [2]1960.

– J.Z. Lauterbach, *Mechilta de Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the MSS and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*. 3 Vols., Filadelfia 1933-1935 (con sucesivas reimpresiones). Texto bilingüe de cómodo uso.

– Teresa Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabbí Ismael. Comentario rabínico al libro del Exodo*. Estella 1995 (Biblioteca Midrásica 16).

*– Sifra*

Es un comentario completo al libro del Levítico. Se considera de la escuela de Aqiba, pero hay abundante material de otra procedencia. Lo más notable es la *exégesis filosófica*, que pone en cuestión continuamente la capacidad de la razón (la argumentación lógica) para llegar a la enseñanza bíblica. En opinión de modernos investigadores, parece escrito para desautorizar el procedimiento «misnaico» de presentar autónomamente la halakah sin legitimación bíblica alguna.

Ediciones:

– La edición completa hoy en uso es la de I.H. Weiss, Viena 1862 (reimpresión. Nueva York 1947).

– En inglés existe traducción completa de J. Neusner-R. Brooks, *Sifra. The Rabbinic Commentary on Leviticus. An American Translation*. Atlanta, Georgia 1985.

– En castellano prepara traducción y comentario para *Biblioteca Midrásica* M. Pérez Fernández.

*– Sifre Números (SNm)*

Es un comentario fundamentalmente halákico a Nm 5,1-12,16; 15,1-41; 18,1-19,22; 25,1-31,24; 35,9-34. Su pretensión constante es actualizar la Torah escrita mediante una exégesis minuciosa que suele concluir en la legitimación de la halakah oral. Se atribuye con

toda razón a la escuela de R. Yismael, cuyo estilo y terminología exegética es patente en esta obra. Pero cuenta con grandes bloques, especialmente los hagádicos, que provienen de otros círculos; son muy abundantes las parábolas y la exégesis popular de Simón ben Yojai.

Ediciones y traducciones:

– La edición crítica hoy en uso es la de H.S. Horovitz, *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta. Cum variis Lectionibus et Adnotationibus*, Leipzig 1917 (reimpresión, Jerusalén 1966).

– Traducción española y comentario de M. Pérez Fernández, *Midrás Sifre Números. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia 1989 (*Biblioteca Midrásica* 9).

– Hay una versión alemana de K.G. Kuhn (Stuttgart 1959) y una inglesa de J. Neusner (Atlanta 1986).

*– Sifre Deuteronomio (SDt)*

Comentario exegético de Dt 1,1-30; 3,23-29; 6,4-9; 11,10-26,15; 31,14; 32-34. No es una obra homogénea: hay un núcleo halákico que proviene de la escuela de Aqiba (caps. 55-303), pero los caps. 1-54 y 304-357, en los que abunda una exégesis de tipo hagádico y filológico y básicamente armonizadora, son de procedencia distinta. Reelaboraciones, interpolaciones y glosas son fáciles de descubrir; lo que no impide reconocer la antigüedad de un núcleo básico que llega hasta el siglo II.

Ediciones y traducciones:

– L. Finkelstein, *Siphre ad Deuteronomium*, Berlín 1933 (reimpresión, Nueva York 1969).

– Hay dos versiones inglesas de R. Hammer (New Haven 1986) y de J. Neusner (Atlanta 1987).

– En castellano E. Cortés - T. Martínez, *Sifre Deuteronomio. Comentario tannaítico al libro del Deuteronomio. Vol. I: Pisqa 1-160.* Barcelona 1989.

*– Génesis Rabbah (GnR)*

Es un comentario exegético al libro del Génesis, versículo a versículo (excepto en los capítulos finales). Sólo por este formato de

comentario seguido a un libro bíblico, con su aire académico, se asemeja a los anteriores. Pero lo académico es sólo aparente: su contenido, a base de leyendas bíblicas, es enormemente popular; su lengua es el hebreo amoraítico (HR 2) galilaico, plagado de arameísmos, incluso con largos párrafos en arameo y con abundante presencia léxica griega; su estructura interna no es la de la exégesis halákica, sino la de una cierta homilía.

La exégesis del texto bíblico comienza con la cita de un texto de los «Escritos» (*Kĕtubim*), cuya explicación concluirá con el versículo del Génesis en cuestión. Esta técnica es característica de las *aperturas homiléticas* o *pĕtiḥot* (cf. *infra*), que se iniciaban relacionando el texto del Pentateuco que se leía en la liturgia sinagogal con uno de los «Escritos».

El autor ha coleccionado una magnífica antología de «proemios» homiléticos, y con ellos nos ha dejado riquísima información sobre leyendas populares de antiquísimo origen palestinense. No puede ser datada antes del siglo IV.

Ediciones y Traducciones:

– Tres ediciones críticas son hoy accesibles: M.A. Mirkin (Tel Aviv 1956-1967); E.E. Hallewy (Tel Aviv 1956-63); J. Theodor Ch. Albeck (Jerusalén 1965).

– Existe versión francesa (B. Maurani A. Cohen-Arazi, París 1987), inglesa (H. Freedmann M. Simon, Londres 1939; J. Neusner, Atlanta 1985), alemana (A. Wünsche, Leipzig 1881), italiana (A. Ravenna, Turín 1978).

– En español: L. Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I (Caps. 1-11). Versión crítica, introducción y notas*, Estella 1994.

## 4. *El midrás sinagogal*

Es el que tiene como lugar propio de su exposición la sinagoga. En este género se incluyen las colecciones de homilías en torno a los textos bíblicos leídos en el oficio sinagogal. En Palestina se hacía una lectura de la Torah completa en tres años (ciclo trienal), de forma que el texto bíblico estaba dividido en *sedarim* (pl. de *seder*) correspondientes a cada sábado y días festivos. La lectura de los *Profetas* acompañaba a la lectura del *seder*, pero no parece se hiciera de los Profetas una *lectio continua*, sino de piezas escogidas en función

del texto de la Torah. En Meg 3-4 se puede ver abundante información sobre las lecturas escogidas para los sábados y fiestas.

### *a) Tipos de homilías*

La homilía es la predicación que se hace sobre los textos leídos en la Sinagoga; de ahí su carácter exegético y parenético. No es una pura exégesis, fría o simplemente erudita; en ella siempre aparecerá la exhortación, la consolación o la aplicación. Obviamente se dan homilías de muchas clases, con diversa estructura, pero hay dos tipos más constantes de homilía rabínica: la de *petiḥah* («apertura») y la de *yelammedenu* («enséñenos»).

Las primeras comienzan citando un texto de los *Escritos* (hagiógrafos), a modo de proemio o apertura, del que se hará la exégesis que debe llevar al texto de la Torah propio del *seder* del día. Continúa el cuerpo de la homilía, que concluirá con una exhortación o palabras de consolación tomadas de los Profetas. Son estructuras bastante estables la apertura inicial *(petiḥah)*, que identifica a este tipo de homilías, y la conclusión *(ḥatimah)* que cierra. En el cuerpo de la homilía hay una mayor variedad.

En las colecciones que se nos han conservado podemos observar que las *petiḥot* (pl. de *petiḥah*) se han independizado en buena parte de las homilías. Es decir, la exégesis de un texto de los Escritos que concluye en el texto de Torah pasa a ser un género autónomo, cultivado por rabinos de renombre, que hacen alarde de virtuosismo exegético. Existen colecciones exclusivas de *petiḥot*, cuyo contexto no es tanto la sinagoga sino el *bet ha-midraš*. Por eso mismo, midrasim habitualmente considerados homiléticos o sinagogales, en realidad deben ser catalogados como escolares; es el caso de Génesis Rabbah, del que ya hemos hablado. He aquí un ejemplo tomado de Génesis Rabbah XXI,3 a Gn 3,22, donde el texto del Génesis va siendo comentado con ayuda de Job 20,6-7:

> «Y YHWH Dios dijo: ¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros!» (Gn 3,22). [...]
>
> «Hasta que se alce hasta los cielos su talla y su cabeza las nubes toque» (Job 20,6), es decir, hasta alcanzar las nubes.
>
> Dijeron R. Yehosúa bar Janina y Y. Yehudah b. R. Simón en nombre de R. Elazar:
>
> – Llenando todo el mundo lo creó. ¿De dónde se deduce que llegaba de Oriente a Occidente? Del texto que dice: «Tú me has formado por detrás y por delante» (Sal 139,5). ¿Y de dónde se deduce que llegaba de

Norte a Sur? Del texto que dice: «Desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra y desde un extremo al otro del cielo» (Dt 4,32). ¿Y de dónde se deduce que también llenaba el hueco del mundo? Del texto que dice: «Y has puesto sobre mí tus manos» (Sal 139,5).

«Como su excremento, perece para siempre» (Job 20,7): puesto que se alivió de un mandamiento fácil, él fue expulsado del Jardín del Edén. «Quienes le veían dicen: ¿Dónde está?» (Job 20,7), ¿dónde está Adán? Tras haberlo desterrado empezó a lamentarse por él diciendo: «¿Dónde está el hombre [= Ahí tenéis al que] ha llegado a ser como uno de nosotros?» (Gn 3,22).

Las homilías del tipo *yelammedenu* son las que suelen comenzar con la frase estereotipada «Enséñenos nuestro maestro» (*yelammedenu rabbenu*), que introduce una cuestión halákica que hallará respuesta en la homilía de los textos bíblicos. En lenguaje moderno podemos decir que aquí se trata de exégesis aplicada. Pero hay casos donde la cuestión halákica no es más que una excusa o ilustración de la exégesis. He aquí un ejemplo de homilía tipo *yelammedenu*, tomado del Midrás Tanjuma 1,21 a Gn 3,22 (compara con la *petiḥa* anterior a Gn 3,22):

«Y YHWH Dios dijo: ¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros!» (Gn 3,22).

Instrúyanos nuestro maestro: ¿Se puede salvar del fuego en sábado el estuche del rollo junto con el rollo? Así transmitieron nuestros maestros: «Se puede salvar el estuche del rollo con el rollo y el estuche de las filacterias con las filacterias» (M Sabb 16,1). Observa que nuestros maestros han transmitido: «Todo libro sagrado puede ser salvado de un incendio» (M Sabb 16,1). ¿Por qué? Para que no sean quemadas las palabras de la Torah. Entonces ¿por qué hay que salvar del fuego también el estuche? ¿es que están en él escritas las palabras de la Torah? Lo que ocurre es que por estar unido el estuche al rollo es por lo que aquél merece ser salvado.

Salomón decía: «Quien con sabios anda se hará sabio; el que se allega a necios será insensato» (Prov 13,20). ¡Ay de los malvados y de los que se les juntan! ¡Dichosos los justos y los que se les juntan!

¿Qué es lo que está escrito de la generación del diluvio? «Así fue exterminado cuanto ser existía en la superficie del suelo, desde el hombre hasta la bestia...» (Gn 7,23). Si el hombre pecó, ¿qué pecado cometió el ganado? Lo que pasa es que se aplica aquello de ¡Ay de los malvados y de los que se les juntan!, pues se inculparon a ellos mismos y a los que se les juntan [...].

Observa lo que está escrito sobre Ananías, Misael y Azarías: «Entonces estos varones fueron atados con sus zaragüelles, sus túni-

cas, sus gorros y sus vestidos, y los echaron dentro del horno del fuego abrasador» (Dn 3,21). Y cuando salieron del horno de fuego está escrito sobre ellos: «Observaron que el fuego no había tenido respecto a aquellos hombres ningún poder sobre su cuerpo y los cabellos de su cabeza no estaban chamuscados, sus zaragüelles no se habían deteriorado ni el olor del fuego se les había pegado» (Dn 3,27). ¿Por qué no se habían deteriorado sus zaragüelles? Porque estaban junto con ellos. Tienes que reconocer: ¡Dichosos los justos y los que se les juntan!

Dijo el Santo, bendito sea: Adán ha hecho caso a su mujer, se ha unido a ella, y consecuentemente ha sido expulsado, tal como está dicho: «Expulsó a Adán» (Gn 3,24). Pero si Adán me hubiera escuchado a mí y se me hubiera unido, habría sido como yo: como yo vivo y subsisto, así él también viviría y subsistiría para siempre. ¿De dónde se deduce esto? Del texto que dice: «Y YHWH Dios dijo: ¡Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros!» (Gn 3,22).

### *b) Obras mayores del midrás sinagogal*

#### *– Levítico Rabbah (LvR)*

Consta de 37 homilías al libro del Levítico, escritas en arameo galilaico con masiva presencia de léxico griego. En cada homilía se mantiene la estructura *petiḥah + cuerpo + ḥatimah*. Procede de la Palestina de los siglos V o VI. Las homilías son *composiciones literarias*, no necesariamente homilías predicadas. Los autores han usado abundante material de otras colecciones como GnR, PRK y Talmud de Jerusalén.

Ediciones:

– M. Margulies, *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Base don Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*. Jerusalén 1953-1960.

– Existe versión alemana de A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, vol. V. Leipzig 1880-85 (reimpr. Hildesheim 1967). Versión inglesa en la obra *Midras Rabbah* de Soncino (Londres 1939); y en J. Neusner, *Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus Rabbah*, Chicago 1985.

#### *– Pesikta de Rab Kahana (PRK)*

El nombre *(pesikta* = pieza, sección, capítulo) hace referencia a las unidades homiléticas atribuidas a Rab Kahana. No podemos identificar con seguridad a Rab Kahana (conocemos a seis rabinos

con este nombre); ni siquiera atribuirle la totalidad de las homilías. Se trata de un conjunto de homilías para las fiestas y determinados sábados de connotación especial. El texto no fue fijado hasta la primera edición impresa, por lo que hay que reconocer un amplísimo período de fluidez en la tradición literaria. Un núcleo más estable se puede remontar al siglo V. Tiene mucho material común con LevR.

Ediciones:

- B. Mandelbaum, *Pesikta de Rav Kahana...*, Nueva York 1962.
- Versión inglesa de W.G. Braude - J.J. Kapstein (Filadelfia 1975) y alemana de A. Wünsche (*Bibliotheca Rabbinica*, vol. V. Leipzig 1880-85; reimpr. Hildesheim 1967).

*– Pesikta Rabbati (PR)*

Es una colección de homilías para sábados y festividades que se han recopilado por bloques a lo largo de un complejo proceso editorial. No es posible concebir un redactor único. Aquí se advierte cómo un manual homilético para uso continuo se ha ido actualizando y enriqueciendo con homilías que van desde el siglo IV al X. Se advierten bloques del tipo *yelammedenu*, otras tomadas de PRK, otras llamadas del *Espíritu Santo* (por la fórmula «Esto es lo que R. X dijo en el Espíritu Santo»), otras a base de historias hagádicas. Son importantes también porque reflejan los avatares de las comunidades judías a lo largo de los siglos con sus expectativas mesiánicas.

Ediciones:

- M. Friedmann, *Pesikta Rabbati...*, Viena 1880 (reimpr. Tel Aviv 1963).
- Versión inglesa de W.G. Braude (New Haven 1968); y alemana de A. Wünsche (*Bibliotheca Rabbinica*, vol. III. Leipzig 1880-85; reimpr. Hildesheim 1967).

*– Midrás Tanjuma (Tanj)*

Colección de homilías a todo el Pentateuco, donde abundan las del tipo *yelammedenu* (se le conoce también como *Midrás Yelammedenu*). Su origen palestinense se deja ver por estar construido

según el ciclo trienal de lecturas sinagogales de la Torah. R. Tanjuma bar Abba es un amoraíta del siglo IV y hasta esta época hay que remontar un núcleo inicial; no obstante polémicas caraítas evidentes, incluso informaciones de contextos geográficos extrapalestinenses, muestran el crecimiento del texto hasta fuera de Palestina. Escribe con sensatez Stemberger: «Una colección de homilías sobre las lecturas del Pentateuco responde a una necesidad de la comunidad; ello habla en favor de una datación temprana de tales colecciones; éstas, sin embargo, nunca acaban de conseguir una forma definitiva, como muestran la multitud de versiones de los manuscritos y las citas medievales» (*Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, p. 409). Efectivamente existen gran variedad de «recensiones» o textos diversos de Tanj, lo que muestra la popularidad y al mismo tiempo la dificultad de una edición crítica: son testigos diversos la *editio princeps* (Constantinopla 1520/22), la edición de Buber (Vilna 1887), Deuteronomio Rabbah y la segunda parte de Exodo Rabbah y Números Rabbah

Ediciones:

– S. Buber, *Midraš Tanuma*, Vilna 1887 (reimpr., Jerusalén 1964).

– Traducción alemana de H. Bietenhard (Berna-Frankfurt 1980-82); inglesa de J.T. Townsend (Hoboken NJ 1989: sólo el Génesis).

### *c) El contexto de la homilía: La Sinagoga*

Es obvio que la homilía *se predica en la sinagoga* dentro del oficio de lecturas. Pero hay indicios suficientes para suponer que la homilía rabínica *se hace* en el *bet ha-midraš*.

Fuentes literarias (NT, Josefo...) y arqueológicas (Herodion, Massada, Gamla en el Golán) muestran que la sinagoga es una institución sólidamente asentada ya en el siglo I en Palestina. En Egipto se han hallado inscripciones sinagogales de los siglos III y II a.C. En general se coincide en señalar el comienzo de esta institución a partir de la destrucción del primer Templo (586 a.C.) y acaso en el exilio babilónico.

La aparición de las sinagogas, a juicio de los estudiosos, debió suponer una de las más revolucionarias transformaciones en el judaísmo antiguo: «Contrastando con el Templo único de Jerusalén, la sinagoga rompió con la circunscripción del culto a un solo lugar sagrado y llevó la lectura de la Ley y la liturgia judía a todo rincón

de Israel y de la diáspora. También la forma de culto se desplazó drásticamente de los sacrificios hacia la oración y el estudio, y de una liturgia confinada a una pequeña casta profesional de sacerdotes a todos los miembros de la comunidad» (N. Fernández Marcos, *Sefarad* 53, 1993, 45). Acaso esta constatación sea algo exagerada; no es indispensable entender templo-sinagoga en relación exclusiva de tensión mientras los textos no nos lo evidencien; ni debemos ingenuamente suponer que «todos los miembros de la comunidad» son ya los protagonistas en la sinagoga. La historia requiere más matizaciones: el NT prueba que el acceso a la predicación o exposición de un mensaje religioso podía estar abierto a personajes como Jesús, Pablo u otros discípulos; pero también es cierto que se impusieron poco a poco más y más controles para de allí alejar a herejes o *minim*; y con el paso del tiempo es observable un mayor control de parte de la clase rabínica.

En el Ofel de Jerusalén fue encontrada una inscripción fundacional griega de una sinagoga del siglo I. El texto deja inequívocamente manifiesta su triple función: a) lectura de la Ley; b) enseñanza de los mandamientos; c) hospitalidad para los extranjeros.

**Inscripción sinagogal (Ofel de Jerusalén. Siglo I, antes del 70)**

«Teódoto, hijo de Veteno, sacerdote y archisinagogo, hijo de archisinagogo, ha construido la sinagoga para la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos; y también el albergue y las habitaciones y la instalación de las aguas para alojamiento de los extranjeros necesitados. Pusieron la primera piedra sus padres, los ancianos y Simónides».

Resulta, pues, evidente que la sinagoga pudo haber sido simultáneamente sede de la escuela y lugar de la oración. La consolidación del movimiento rabínico después del 70 y la aparición de maestros con su discipulado exclusivo debió potenciar la creación o reserva de otros lugares específicos, distintos de la sinagoga, para la actividad académica o de enseñanza escolar (cf. *supra*, sobre el *bet ha-midraš*).

En todo caso, es en el contexto escolar de estudio y enseñanza donde únicamente es posible entender la gestación de la homilía rabínica que conocemos: ahí se aplica al género homilético la ciencia exegética elaborada por los rabinos. Ello es evidente al constatar que muchas de las homilías que tenemos son puramente «lite-

rarias», homilías que nunca se han predicado en la sinagoga. Por otra parte hay que advertir que el género homilético que conocemos, en cualquiera de sus variantes, está ya muy elaborado y lleva la impronta de un cierto academicismo; podemos suponer la existencia de otras formas homiléticas anteriores e incluso simultáneas, acaso más libres, en todo caso distintas: la literatura neotestamentaria, especialmente la Carta a los Hebreos y algunos pasajes de Pablo y el Evangelio de Juan son ejemplo de otro tipo de composiciones homiléticas.

Circunscribiéndonos a la homilía rabínica, constatamos que el mismo material elaborado didácticamente en el midrás escolar es adaptado a la forma y estilo del midrás sinagogal, obteniéndose, en expresión del prof. Luis Girón, «dos formas y una sola exégesis» [cf. artículo «La escuela rabínica y la sinagoga (dos formas - una sola exégesis)», en *IV Simposio Bíblico Español*, Granada-Valencia 1993, vol. I, pp. 279-288]. De este artículo reproducimos en columnas la exégesis paralela de Cant 4,7 («Toda hermosa eres, amada mía, y no hay en ti defecto») en el midrás homilético NmR (donde Cant 4,7 es usado como proemio o *petiḥah*) y en el midrás escolar CantR (donde Cant 4,7 es explicado didácticamente):

**NmR 13,8-9 a Nm 7,13**
**(Midrás exegético)**

«Y su ofrenda fue una fuente de plata...» (Nm 7,13). A esto se refiere la Escritura cuando dice: «Toda hermosa eres, amada mía y no hay en ti defecto» (Cant 4,7), lo cual se aplica a Israel.

R. Simón ben Yojai enseñó que cuando los israelitas estaban ante el monte Sinaí para recibir la Torah no había entre ellos ni ciegos ni sordos ni imbéciles ni mudos ni pusilánimes ni cojos. De ese momento está escrito: «Toda hermosa eres, amada mía» (Cant 4,7).

«Y no hay en ti defecto» (Cant 4,7) fue cierto hasta que pecaron haciéndose el becerro y aparecieron entonces entre ellos gonorreicos y leprosos, como se deduce del

**CantR 4.7.1**
**(Midrás Escolar)**

¿Qué significa «Toda hermosa eres, amada mía» (Cant 4,7)? R. Simón ben Yojai enseñó que cuando los israelitas estaban en el monte Sinaí y dijeron «Todo lo que ha dicho YHWH haremos y obedeceremos» (Dt 24,7), no había entonces entre ellos ni gonorreicos ni leprosos ni lisiados ni ciegos ni mudos ni sordos ni imbéciles ni estúpidos ni idiotas ni pusilánimes. De ese momento está escrito «Toda hermosa eres, amada mía» (Cant 4,7).

En cuanto pecaron, a los pocos días aparecieron entre ellos gonorreicos, leprosos, lisiados, ciegos, mudos, sordos, imbéciles, maníacos e idiotas. De ese momento está

texto «cuando vio Moisés que el pueblo andaba disoluto» (Ex 23,25) y «respecto al leproso que padezca la plaga de lepra, llevará sus vestidos rasgados y desgreñada su cabeza» (Lv 12,45). Y de esta ocasión se dice «que expulsen del campamento a todo leproso y gonorreico» (Nm 5,2).

Pero en el monte Sinaí todos ellos eran perfectos, y esto es lo que explica: «Toda hermosa eres, amada mía» (Cant 4,7).

escrito: «Que expulsen del campamento a todo leproso y gonorreico» (Nm 5,2). [...]

¿Por qué? Porque todos eran igualmente perfectos.

Hay que añadir que las colecciones de homilías que tenemos se han recopilado al estilo de los «sermonarios», como material disponible para predicadores. De aquí los añadidos, actualizaciones y trasvase de material entre unas colecciones y otras.

## 5. *El midrás narrativo*

Este tipo no viene definido primariamente por el contexto escolar o litúrgico, sino por el género literario narrativo, que puede especificarse en biográfico, histórico, temático...

### *a) Midrás y cuento*

La narrativa hebrea procede sin solución de continuidad desde la Biblia por toda la literatura talmúdica y midrásica hasta la cuentística y la novela medieval. Por ello, para clasificar útilmente el material de estudio, debemos hacer algunas acotaciones previas:

• Piezas narrativas (por ejemplo, parábolas, cuentos, *exempla*, precedentes, adivinanzas...) se dan, no sólo en la Biblia, sino también en la literatura que hemos llamado halákica (Misnah y Talmud) y en toda la amplia literatura midrásica escolar y homilética. Cuando aquí intentamos clasificar el midrás narrativo no nos referimos a estas unidades menores.

• Gran parte de la narrativa judía, al menos hasta época medieval, tiene inspiración bíblica o talmúdico-midrásica; pero hay un momento en que la narración se independiza del texto bíblico y toma entidad por sí misma. En ese momento no podemos hablar de midrás en sentido estricto, pues el objetivo principal no es ya tanto

la exégesis del texto bíblico cuanto el entretenimiento y deleite del público. Obras medievales, típicamente situadas entre el *midrás* y el *cuento* son el *Midrás de los Diez Mandamientos* y el *Libro precioso de la Salvación* (traducidos y comentados por Amparo Alba Cecilia en *Biblioteca Midrásica* 7, Valencia 1990). Con el paso ulterior del cuento a la novela se consumará la ruptura de la narrativa con el midrás.

**Sobre el *Midrás de los Diez Mandamientos* y el *Libro precioso de la Salvación***

«No se trata de obras del género midrásico en el sentido más estricto. La selección y estructuración de los cuentos responde a motivaciones literarias, como son el entretenimiento y deleite de un público judío para que no fueran a buscar en antologías de los *Minim,* musulmanes o cristianos, aquello que podían hallar en la tradición y folklore propios. A ello se unía una intencionalidad parenética y moralizadora, característica del género midrásico...»

(A. Alba)

• La narrativa midrásica, en sentido estricto, se ha de caracterizar por su naturaleza y procedimientos exegéticos. Estos procedimientos se pueden sintetizar en *filología creadora* e *historiografía creadora* (cf. *infra*, apartado sobre hermenéutica). Los intereses pueden ser muy variados, desde el simple entretenimiento, a la apologética o a la historiografía; pero siempre subyace el texto bíblico como fuente de la nueva narración.

*b) Obras mayores del midrás narrativo*

*– Seder 'Olam Rabbah (SOR)*

Esta obra es descrita como «cronología midrásica»: no pretende recontarnos la historia, sino *datar* los acontecimientos históricos: qué edad tenía Isaac cuando fue llevado al sacrificio, cuándo bajó Jacob a Egipto, cuándo reinaron los reyes de Israel y Judá, etc. Comienza con Adán y termina en la revolución de Bar Kokba, pero la última parte, extrabíblica, es un añadido editorial. Se atribuye a R. Yosé ben Jalafta (siglo II, discípulo de Aqiba), paternidad que hoy también reconoce la moderna investigación. Su lengua es el característico hebreo rabínico de los siglos I-III d.C.

Ediciones:

– Edición crítica con versión inglesa en la tesis doctoral de C.J. Milikowsky, *Seder 'Olam Rabbah: A Rabbinic Chronology*, Universidad de Yale 1981.

– Versión española y estudio, en *Biblioteca Midrásica* por L.F. Girón Blanc (Estella 1996).

*– Pirqe de Rabbi 'Eli'ezer (PRE)*

Característico midrás narrativo, de redacción medieval (al comienzo de la era islámica), pero de orígenes en círculos místicos que se remontan a los discípulos de Yojanán ben Zakkai. La obra aparece incompleta. En ella se detectan diversos bloques que sirvieron al autor como fuentes: relatos místicos y astronómicos, historias de la creación y el primer pecado, leyendas patriarcales (tentaciones de Abraham, origen de los ismaelitas), relatos mosaicos, historias de los exilios, visiones mesiánicas y escatológicas. Enlaza con antiquísimas tradiciones de los pseudoepígrafos, posiblemente con la mediación de literatura árabe y cristiana. Es de notar su estrecha relación con el Targum Pseudo-Jonatán (cf. *infra*).

Ediciones:

– La edición más usada es la de David Luria (Varsovia 1852; reimpr., Jerusalén 1970), si bien contiene una cierta *autocensura*.

– Traducción castellana, con amplio estudio introductorio y notas, en M. Pérez Fernández, Valencia 1984 (*Biblioteca Midrásica 1*).

*c) El contexto del midrás narrativo*

De forma negativa podemos decir que no son obras sinagogales ni de escuela. Aquí se advierte con énfasis la fuerza del autor personal con toda su originalidad y libertad. Y justamente este aspecto extraacadémico y extralitúrgico es el que ha permitido a estas obras leerse donde las más académicas y litúrgicas no tuvieron acceso: en tertulias, en círculos literarios y más heterodoxos, en momentos de divertimento, etc. Como ya notamos al inicio, es desde la narrativa midrásica de donde se hace el paso al cuento y la novela: allí donde se impuso el cuento y la novela fue donde penetró el midrás narrativo.

## III. HERMENEUTICA RABINICA

El análisis del *corpus midrasicum* nos ha revelado una gran variedad exegética, no sólo por su tipología formal, sino también por su profunda intencionalidad: comentarios académicos, homilías sinagogales, narraciones libres de un tema bíblico, todo ello con un interés filológico, o acaso más parenético, o teológico, o simplemente lúdico...

Análoga diversidad me parece encontrar en los principios básicos o presupuestos hermenéuticos de la exégesis. Se me impone una consideración histórica: los textos sagrados son leídos en cada época con un planteamiento propio, dependiente de la problemática cultural ambiente. Este enfoque descubre la siguiente secuencia, que seguiré en mi exposición:

1. Midrás dentro de la misma Biblia: «Biblia que genera Biblia».
2. Midrás de «los Escribas» antes del 70 d.C.: exégesis nomológica *versus* exégesis inspiracional.
3. Midrás del Movimiento Rabínico después del 70 d.C.: la sistematización de las escuelas.
4. Las recopilaciones de *Middot*: las 7 de Hillel, las 13 de Yismael, las 32 de R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí.

### *1. Midrás dentro de la misma Biblia*

J. Trebolle, en su libro *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana* (Madrid 1993), presenta un lúcido planteamiento, que me permito reproducir literalmente: «La relación entre Escritura y exégesis puede plantearse desde dos puntos de vista diferentes: La Escritura es la base de la exégesis, que por principio sucede a aquélla, o, por el contrario, *la Escritura es ella misma un texto interpretado y la quintaesencia de toda una tradición de interpretación*. [...] Conforme a la segunda perspectiva, la Biblia es el precipitado último de un largo proceso exegético. Durante la época persa e incluso en una época posterior, la Escritura estuvo abierta a toda clase de interpolaciones y reelaboraciones» (p. 456).

> «Los alejandrinos podían decir que Homero se interpretaba por Homero. No es menos cierto que los libros de la Escritura se interpretan unos a otros y que la Escritura es la primera intérprete de sí misma».
>
> (J. Trebolle)

### *a) Actualización profética*

Entre los numerosos ejemplos que se pueden aducir, hay que resaltar el papel de los profetas en la *actualización de las tradiciones del Israel Antiguo*. Véase cómo Jeremías usa la legislación del divorcio para contrastar la relación Dios-Pueblo:

| **Dt 24,1-4** | **Jr 3,1ss** |
|---|---|
| «Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después... se casa con otro hombre... y luego éste la repudia...., el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse vuelto impura así. Pues sería una abominación a los ojos de YHWH, y tú no debes hacer pecar la tierra que YHWH tu Dios te da en herencia». | «Se plantea: Supongamos que despide un marido a su mujer; ella se va de su lado y es de otro hombre: ¿podrá volver a él? ¿No sería como una tierra manchada? Pues bien, tú has fornicado con muchos compañeros, ¡y vas a volver a mí! oráculo de YHWH». |

También Ez 16 es un preclaro ejemplo de reutilización midrásica de antiguos materiales de la historia de Israel.

### *b) Modelos narrativos*

En otros casos son narraciones enteras las que simplemente reelaboran y adaptan otras anteriores. El libro de las Crónicas es una reescritura de los de Samuel y Reyes, con puntos de vista distintos. En unidades menores señalo sólo un ejemplo: el «nuevo orden» impuesto tras el diluvio queda reflejado en el paralelismo existente entre las palabras de Dios al Primer Hombre (Gn 1,26-29) y las dirigidas a la Nueva Humanidad, Noé y sus hijos (Gn 9,1-7); pero entre una y otra narración se advierten significativos cambios: nueva relación del hombre con la creación, ley de la sangre, nueva «dieta»; merece la pena leer en paralelo los mandatos que cada «Primer Hombre» recibe:

**Gn 1,26-29**

«Dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra" [...] Y los bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra". Dijo Dios: "Mirad que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra y todo árbol que lleva fruto de semilla: eso os servirá de alimento...".»

**Gn 9,1-7**

«Dios bendijo a Noé y a sus hijos y les dijo: "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo y a todo lo que repta por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición. Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre [...] Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo él al hombre. Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos: pululad en la tierra y dominad en ella"».

*c) Personajes tipo*

Notables son las tipologías intrabíblicas, o descripción de un determinado personaje con características o en situaciones propias de otro. La estructura tipológica de uno se calca en otro: el profeta sufriente, o el libertador guerrero, o el sacerdote celoso. En estos casos lo que se trata no es meramente de usar una cómoda estructura narrativa ya existente, sino de revestir al nuevo personaje con la categoría del modelo. En los textos anteriores hemos visto a Noé como un nuevo Adán; también en Jos 1 Josué es presentado como Moisés libertador; en 1 Re 19 Elías es un nuevo Moisés.

La esperanza mesiánica va concretándose en un personaje que es configurado en este proceso a partir de unos textos-fuente: Gn 49,8-12, *Bendición de Jacob a Judá*, es uno de los más fecundos textos-fuente mesiánicos; ha sido sucesivamente releído «mesiánicamente» en Is 63, Zac 9...

Esta es la caracterización tipológica que será ampliamente usada en el NT, donde Jesús es presentado como un Nuevo Moisés, o como el Nuevo Adán, o el Nuevo David, o el Rey que viene sobre el asno (Gn 49,11, Zac 9,9), o el Hijo del Hombre que viene en las nubes del Cielo (Dn 7), etc.

### *d) Adaptación litúrgica*

Es el caso de numerosos Salmos y cánticos, que condensan en estrofas rítmicas las amplias narraciones de los hechos salvíficos. El llamado *Cántico de Moisés* (acaso de Miriam) en Ex 15 es un bonito ejemplo de un desarrollo a partir de un antiquísimo verso («Cantaré a YHWH que se llenó de gloria, caballo y caballero arrojó en la mar») completado con estrofas que recorren todos los prodigios de Dios hasta llevar al Pueblo desde Egipto al Monte del Templo.

### *e) Relecturas sapienciales*

Sobresale en su tendencia a reinterpretar las antiguas tradiciones de Israel el libro de la Sabiduría, «una forma acabada d'esegesi midráshica» (M. Taradach), caracterizada por la espiritualización de la tradición de la Torah. Son ejemplos típicos las relecturas de la gran aventura del éxodo y del paso por el desierto (Sab 16-19). Véase como muestra la versión sapiencial del episodio de la serpiente de bronce:

| **Nm 21,6-9** | **Sab 16,4-12** |
|---|---|
| «YHWH envió entonces contra el pueblo las serpientes abrasadoras, que mordieron al pueblo, muriendo mucha gente de Israel. El pueblo acudió a Moisés exclamando: "¡Hemos pecado por haber hablado contra YHWH y contra ti; ruega a YHWH para que aparte de nosotros las serpientes!". Moisés rogó, en efecto, por el pueblo, y YHWH dijo a Moisés: "Hazte una serpiente abrasadora y colócala sobre una pértiga, y acaecerá que todo el que haya sido mordido y la mire, vivirá". Moisés fabricó, efectivamente, una ser piente de bronce y púsola sobre la pértiga; ahora bien, cuando una serpiente mordía a un hombre, si éste miraba a la serpiente de bronce, conservaba la vida». | «Que cuando les sobrevino el terrible furor de las fieras y perecían con mordeduras de sinuosas serpientes, no duró tu cólera hasta el final; fueron molestados un poco para escarmiento, teniendo un signo de su salud para que se acordasen de los preceptos de la Ley. Pues el que se volvía no se salvaba por lo que veía, sino por Ti, salvador de todos [...]. Pero a tus hijos ni siquiera les vencieron dientes de serpiente venenosas, pues tu misericordia intervino y les curó. Eran aguijoneados para que se acordasen de tus palabras [...]. Que no les sanó hierba ni emplasto alguno, sino tu Palabra, Señor, que todo lo cura». |

En conclusión debemos resaltar:

• Para entender la génesis de la misma Biblia son fundamentales los conceptos de *relectura* e *intertextualidad*. Con toda su diversidad, la unidad de la Biblia toda es una convicción y conciencia profunda que ha presidido su gestación, su tradición y su transmisión. La *intertextualidad* supone: a) que el texto bíblico es siempre un mosaico de citas conscientes o inconscientes de un texto anterior; b) que el texto bíblico es dialógico por naturaleza; c) que existen códigos culturales que controlan y permiten la producción de nuevos textos (Boyarin, *Intertextuality*, p. 12).

• Falta un estudio sistemático sobre la hermenéutica interna de la Biblia y sobre los procedimientos concretos. Es obvio que hay que distinguir períodos: primeras recopilaciones legales, incorporación de tradiciones populares, reelaboración cúltica y teológica, relectura profética, sacerdotal y sapiencial, claves éticas, dimensión escatológica... Probablemente no podamos identificar un «sistema hermenéutico» homogéneo, pero sí una «lectura inspiracional» en la que el lector aún se siente protagonista y creador. El canon todavía no está cerrado ni la Biblia es un *corpus separatum*.

• Una síntesis de procedimientos empleados dentro de la misma Biblia se puede ver en F. Manns, *Le Midrash. Approach*, pp. 4-19.

## 2. *El midrás de los Escribas antes del 70 d.C.*

Los rabinos han realizado una impresionante labor exegética en torno al texto bíblico, como ya hemos mostrado. Pero habida cuenta de que el movimiento rabínico se configura como tal después del 70 d.C., es lícito que nos planteemos si existe una continuidad entre la exégesis de los períodos *pre- y post- 70 d.C.*

Usamos el término «escriba» (hebreo *sofer*) genéricamente y convencionalmente para indicar a los precursores de los Rabinos. Con el término «escriba» pretendemos fundamentalmente distinguir a las personalidades y grupos «prerrabínicos», por una parte, y a los alegoristas y apocalípticos de la época, gentes como los esenios de Qumrán o los cristianos o incluso Filón, que hacen exégesis distinta con presupuestos distintos.

El judaísmo rabínico anterior al 70 d.C. ha sido objeto de un minucioso estudio por parte de J. Neusner: lo que podemos saber de ese período es lo que nos ha conservado la memoria de los rabinos de Yabneh y Usa, que se concentran sobre todo en los persona-

jes Hillel y Sammai con sus respectivas escuelas y en algunos –pocos– personajes más: Simón el Justo, Semaya y Abtalión, Gamaliel... El fariseísmo es recordado como un grupo religioso, especialmente preocupado por las leyes de pureza y dietéticas, ya muy alejado de pretensiones de poder político. Acaso sea a Hillel a quien hay que atribuir un golpe de timón decisivo en la orientación del movimiento.

Siguiendo la investigación de Neusner, D.I. Brewer ha dedicado una amplia monografía al estudio de la exégesis rabínica anterior al 70. El método de investigación es simple: como no tenemos testimonios directos de aquella exégesis sino en el corpus exegético más tardío del movimiento rabínico posterior, se trata de individualizar aquí (en Misnah, Tosefta, Midrasim y Talmudim) las tradiciones prerrabínicas –siguiendo un criterio tuciorista: en caso de duda, no se tienen en cuenta– y someterlas a estudio.

Dos obras básicas:

–J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1971.

–D.I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tubinga 1992.

El cuadro que se obtiene es el de una exégesis:

a) que concibe la Escritura nomológicamente;

b) en la que predomina el sentido contextual y obvio y se excluyen sentidos ocultos, difíciles, alegóricos;

c) con un limitado uso de recursos exegéticos.

### *a) Concepción nomológica de la Escritura*

Es la que considera al texto bíblico como código legal, no sólo en las partes estrictamente halákicas sino incluso en las puramente narrativas, poéticas, etc. De aquí se sigue.

– La tendencia a considerar «ley para generaciones» (= ley eterna) cualquier normativa que aparece en la Biblia.

– El uso de cualquier cita de la Biblia para legitimar una halakah o un comportamiento.

– La atención a cualquier detalle morfológico, léxico o sintácti-

co del texto, que se considera tan cuidado y significativo como un texto jurídico.

– La consiguiente desnaturalización de los textos narrativos y poéticos: cualquier historia se puede entender como «un precedente» para establecer una halakah, cualquier figura retórica o adverbio/adjetivo descriptivo puede adquirir valor halákico impensado.

Dentro de la misma Biblia encontramos ya esta comprensión nomológica: Gn 49 recoge una serie de proverbios populares y sentencias proféticas sobre las tribus, que un redactor ha colocado en boca de Jacob como anuncios del Patriarca sobre lo que había de suceder a sus hijos (Gn 49,1); pero un editor posterior ha entendido tales proverbios / bendiciones / profecías como «mandatos» (*mizwot*) de Jacob a los hijos: «Cuando acabó Jacob de dar órdenes *-lĕzawwot-* a sus hijos» (Gn 49,33).

SDt 203 ofrece un típico ejemplo de exégesis nomológica:

> «"Si al atacar a una ciudad tienes que sitiarla muchos días para tomarla" (Dt 20,19). "Muchos días": "Días" quiere decir dos; "muchos"quiere decir tres. De aquí han dejado dicho: No se puede *sitiar una ciudad de gentiles si no es tres días antes del sábado* [...]
>
> Otra interpretación de "Si al atacar a una ciudad..." (Dt 20,19): Declara que se ha de pedir la paz dos o tres días antes de entablar la batalla contra ella. Y en este sentido dice: "Se quedó David dos días en Siquelag" (2 Sm 1,1).
>
> No hay que sitiar una ciudad al comienzo del sábado, sino tres días antes del sábado. Pero si ya la han rodeado y llega el sábado, el sábado no interrumpe la guerra.
>
> Este es uno de los tres dichos que Sammai el Viejo interpretó: No se puede uno hacer a la mar en el Mediterráneo sino tres días antes del sábado».

Dt 20 es un texto jurídico, que viene a establecer «las leyes de la guerra», para que ésta nunca deje de ser «humana». Pero la misma comprensión de la naturaleza jurídica del texto lleva a extremar el alcance de las formas gramaticales: el plural «días» tiene que significar necesariamente dos como mínimo; y «muchos», si añade algo al plural «días» (lo que es incuestionable pues no puede ser término superfluo), tiene que significar al menos tres. Por otra parte la pausa que David hace en la guerra, según la narración de 2 Sm 1, se aduce como «precedente» autorizado de lo que se ha de hacer. Esta exégesis es la que tiene en cuenta Sammai, y revela el rasgo más típico de la exégesis de los escribas antes del 70: la interpretación nomológica de la Escritura.

La actitud nomológica se enfrenta, pues, con la Biblia como con un *corpus legal que hay que cumplir*. Enfrente está la «actitud inspiracional», que entiende la Biblia como *profecía que tiene que cumplirse*. Esta actitud es la que encontramos en Qumrán, Filón, los *dorše rešumot/ḥamurot* y NT. En sus presupuestos, la característica más definitiva de la actitud inspiracional es la autoconciencia del intérprete como profeta, la convicción de que el Espíritu de Profecía sigue vivo, la autoinclusión del intérprete, no tanto en la cadena de «comentaristas», cuanto en la de los profetas creadores, y la propia comprensión de la «comunidad intérprete» como el lugar y el hoy donde la Escritura se cumple. El resultado es una exégesis que descubre multitud de sentidos en la Escritura, que usa y abusa de la alegoría, que introduce nuevas y rebuscadas técnicas interpretativas, que puede prescindir del contexto original del texto para encontrarle su «cumplimiento hoy», que escatologiza al máximo el mensaje bíblico.

Las dos actitudes reflejan talantes radicalmente distintos. Con todo, habían de acabar contaminándose recíprocamente: hay determinadas interpretaciones alegóricas (por ej., «agua» = «Ley») que pasan a ser patrimonio común; y una comprensión nomológica, siquiera sea en forma *light*, nunca falta en quienes reconocen la historia bíblica como modelo o tipo.

### *b) Predominio del sentido contextual*

Convendría en un primer momento deshacer dos malentendidos muy extendidos:

• Que «la Biblia tiene setenta caras» (= hay multitud de sentidos en cada palabra de la Biblia) es una formulación tardía del movimiento rabínico, NmR a 7,19 (XIII,15-16), como se puede apreciar por el contexto alegórico y artificial de la exégesis: el vino, metáfora de la Torah, expresa sus setenta sentidos porque sus letras [en hebreo *yyn*] suman 70; de aquí que una «copa de plata de setenta siclos» indique los 70 sentidos de la Torah:

> «"Una fuente de plata" (Nm 7,19): se corresponde con la Torah, que es comparada con el vino, según está dicho: "Bebed el vino que yo mezclo" (Prov 9,15); y como es normal que el vino se beba en copas –como se desprende de "los que beben vino en copas" (Am 6,6)–, por eso es por lo que se dijo: "copa" (Nm 7,19). ¿Por qué "copa argéntea de setenta siclos, conforme al siclo del Santuario" (Nm 7,19)? Porque como el número del vino *[yayin]* es setenta, así hay setenta sentidos en la Torah» (NmR a 7,19; XIII, 15-16).

Seguramente esta valoración polisémica de la Torah es un presupuesto de la exégesis «inspiracional». Pero no encontramos rastro de semejante comprensión en la exégesis de los escribas antes del 70.

• También el término *pešaṭ* con el que se suele calificar la exégesis literal de los rabinos es un anacronismo. En toda la Biblia y la literatura rabínica más antigua (Misnah, Tosefta, Midrasim) el verbo *pšṭ* se usa sólo con el sentido de «extender» y «desvestirse», y nunca con el valor hermenéutico de una específica interpretación de la Escritura. *Pešaṭ* se incorpora como término exegético en el medievo y viene entonces a designar un tipo de exégesis científica filológica. El término usado entre los rabinos para designar la interpretación obvia o espontánea de un texto es *ka-mišmaʿ, ke-mišmaʿo* («según suena» o «según su música», en una expresiva versión castellana).

Precisamente por su estricta comprensión nomológica de la Biblia, los escribas huirán de «sentidos escondidos» y de rebuscadas «interpretaciones ultraliterales». Escribe Brewer: «La aproximación nomológica a la Escritura excluye normalmente el uso de estos modos de exégesis [los polisémicos y ultraliterales] precisamente por su desprecio del contexto y del sentido primario del texto. Si las Escrituras son un documento legal bien escrito, uno se espera que todo ocurra en el contexto correcto y no se espera encontrar con sentidos ocultos» (p. 167).

> «Los documentos legales se escriben de la forma menos ambigua posible, de forma que no se espera en ellos un sentido oculto, aunque pequeños detalles aporten información sobre el sentido primario. Consecuentemente, en ninguna de las exégesis de los escribas el sentido primario del texto es nunca sustituido o acompañado por un sentido secundario. Ellos siempre intentaron descubrir el sentido primario o simple del texto, aunque lo que los escribas consideren como sentido primario sea algo muy diferente de lo que un exegeta moderno aceptaría como la intención original del autor de la Escritura».
>
> (D.I. Brewer)

Ambos desarrollos, el del texto polisémico y el de la ultraliteralidad, serán asumidos posteriormente por el movimiento rabínico (acaso provenientes de la exégesis inspiracional) para legitimar des-

de la Escritura el inmenso corpus halákico de la tradición oral, pero ciertamente no están en los «prerrabinos».

A modo de ejemplo veamos dos textos:

• En Arak 8,6 encontramos la sencilla y obvia exégesis de R. Yehudah ben Betera:

> «R. Yehudah ben Betera afirma: Todas las cosas que han sido separadas como cosas consagradas sin especificar condición alguna se destinan para reparación del Templo, puesto que está escrito: «Lo consagrado es propiedad sagrada del Señor» (Lv 27,28)».

Pero el texto de la Misnah continúa contraponiendo esta simple exégesis con la que los Sabios imponen: lo consagrado sin especificación de su destino pertenece a los sacerdotes.

• En Mekilta de R. Yismael a Ex 22,7 asistimos a una interesante discusión entre las escuelas Hillel y Sammai; se trata del caso frecuente de un dinero o bienes dejados en depósito, que pueden robarse, perderse o acaso incrementarse: ¿cuándo y cuánto hay que restituir y cuándo comienza la culpabilidad?

> [A] «"El dueño de la casa se presentará ante Dios para declarar que no ha puesto la mano sobre los bienes de su prójimo" (Ex 22,7): se entiende que para su propio provecho.
>
> –Tú interpretas que se trata de [usar del bien depositado] en provecho propio. ¿Pero no será lo mismo que hayan sido usados en provecho propio como que no, [si a la postre se han perdido]?
>
> –Pero la Escritura dice: "En todo caso de transgresión" (Ex 22,8). [Se entiende, pues, de haberlos usado en provecho propio]».
>
> [B] «Pues la Escuela de Sammai declara a uno culpable simplemente por la intención de poner la mano, puesto que está dicho: "En *todo caso* de transgresión" (Ex 22,8), mientras que la Escuela de Hillel declara a uno culpable sólo en el momento en que haya puesto la mano, conforme a lo que está dicho: "Que no ha puesto la mano sobre los bienes de su prójimo" (Ex 22,7).»

Un paralelo iluminador se puede ver en Misnah BM 3,12. La discusión tiene dos partes: en la primera [A] se dilucida el tema de la restitución («en provecho propio» y «no en provecho propio» es interpretado por algunos autores como «pérdida/beneficio en la especulación»; cf. paralelo en Misnah); en la segunda [B] se plantea la declaración de culpabilidad por la mera intención o sólo por el hecho consumado. En todos los casos las dos escuelas se apoyan en una interpretación evidente y simple de los textos.

### c) *Los recursos exegéticos*

Otra sorpresa que depara la lectura de los textos:

- Es muy escaso el número de *middot* que los escribas emplean en la exégesis.
- Las *middot* que emplean no están aún usadas en el estilo estandarizado académico que se impondrá mas tarde.

*Middah* significa «medida», «norma». También adquiere el sentido de «Atributo Divino», y se suele hablar del «Atributo de la Justicia» o del «Atributo de la Misericordia», sin duda, porque tales cualidades divinas son la norma suprema a la que el hombre (la creación) debe atenerse. En el campo hermenéutico *middah* es el principio o procedimiento según el cual se obtiene una interpretación; en sentido más general es la clave de lectura de un texto.

Los alejandrinos y retóricos greco-romanos desarrollaron ampliamente la cuestión hermenéutica y establecieron modos y claves de lectura de sus clásicos. No podía faltar esta preocupación en quienes leían la Biblia como propia Ley. Pero justamente la comprensión nomológica de la Biblia y la aceptación del sentido obvio simplificaba el planteamiento hermenéutico. Ello explica que entre los escribas no encontremos recursos exegéticos tan usuales como el del cambio de vocalización, o el de la extensión/limitación según las partículas, o el de la gematría, o el del notaricón; por supuesto, no hay una lectura alegórica de los textos. Una vez más hay que decir que tales recursos sí se encuentran en el ambiente contemporáneo de enfrente: Qumrán, Filón, NT.

Las argumentaciones más usadas son las de la inferencia *a fortiori* (*qal wa-ḥomer*), la analogía (*heqqeš, gezerah šawah*) y el principio de que en la Biblia nada puede haber redundante o superfluo. Unos ejemplos ilustran el uso:

**TosPis 4,13s**

«En cierta ocasión el día 14 [de Nisán] cayó en sábado. Plantearon a Hillel el Viejo:

–¿Cómo puede ser que la Pascua abrogue el sábado?

Les respondió:

–¿Acaso tenemos una sola Pascua al año que abrogue el sábado? ¡Al cabo del año tenemos más de trescientas pascuas que abrogan el sábado!

Se juntó toda la corte [del Templo]. El les dijo:

–[A] El sacrificio diario es ofrenda pública y la Pascua es ofrenda

pública. Si, pues, el sacrificio diario es ofrenda pública y abroga el sábado, también la Pascua, que es ofrenda pública, abrogará el sábado. [B] Otra interpretación: Con referencia al sacrificio diario se dice «a su tiempo» (Nm 28,2) y con referencia a la Pascua también se dice «a su tiempo» (Nm 9,2). Pues como el sacrificio ordinario, del que se dice «a su tiempo», abroga el sábado, también la Pascua, de la que se dice «a su tiempo», abrogará el sábado. [C] y además por *qal wa-ḥomer:* Si el sacrificio ordinario, por cuya transgresión no se es reo de exterminio, abroga el sábado, ¿no se deduce con mayor razón que la Pascua, por cuya transgresión sí se es reo de exterminio, abrogará el sábado? [D] Y además: Yo he recibido la tradición de mis maestros de que la Pascua abroga el sábado».

Hillel parte del dato de que el sacrificio diario (*tamid*) se realiza dos veces al día todos los días, incluidos los sábados. Expresivamente dice: «¡Tenemos más de trescientas pascuas al año que abrogan el sábado!». A continuación plantea 4 argumentos para probar que la pascua no es menos que el sacrificio diario: [A] y [B] por analogía contextual y verbal: [C] por una deducción *a fortiori*; [D] por la tradición. El último argumento muestra que los esfuerzos exegéticos anteriores son, de alguna manera, un juego innecesario; es la tradición oral, paralela a la escrita, la que se convierte en clave para interpretar los textos bíblicos (cf. *supra* «El mito de la Torah Oral» en el capítulo anterior de esta misma parte, pp. 450-452).

Ya hemos dicho antes que en una comprensión nomológica de la Escritura todas las palabras, y especialmente las de los textos legales, tienen su valor; no es posible prescindir de ninguna como redundante, superflua, meramente retórica. Esta es la base de la discusión entre las escuelas de Hillel y Sammai a propósito de la interpretación de Dt 24,1 sobre la causa válida del divorcio: «Si ella no encuentra gracia a sus ojos por haberle hallado indecencia en algo (*'arwat dabar*), le escribirá un libelo de divorcio». Para la escuela liberal de Hillel lo decisivo es el determinante «algo» (*dabar*); la escuela de Sammai interpreta que «indecencia» (*'arwat*) no puede ser redundante. He aquí la versión de la polémica en SDt 269:

«"Si ella no encuentra gracia a sus ojos..." (Dt 24,1). De aquí los de la escuela de Sammai solían decir:

– Nadie divorciará a su mujer a no ser que encuentre en ella indecencia, ya que está escrito: "por haberle hallado indecencia en algo" (Dt 24,1).

Y los de la escuela de Hillel enseñan:

– Incluso si estropeó su guisado [puede divorciarla], ya que está escrito "algo" (Dt 24,1)».

Otra versión de la polémica, con algunos retoques y cambios en las razones que justifican la posición de las escuelas, en Misnah Git 9,10. Pero aquí interesa resaltar la forma simple de expresar la «no redundancia» en la Biblia frente a la forma académica y escolástica que aparecerá en la exégesis posterior, bien con el recurso a «lo general y lo particular», bien con las argumentaciones del tipo «Si X no es necesario, ¿qué puede significar X?» o «Si X ya está dicho antes, ¿qué aporta X aquí?».

### 3. *El midrás del movimiento rabínico*

Me limito en este apartado al período tannaíta. Característica sobresaliente de este período es la academización y sistematización de la labor exegética. En los círculos de maestros y discípulos, en las escuelas/academias, el texto bíblico es «peinado» por una exégesis rigurosa y metódica. Es una nueva situación que, sin duda, altera la posición hermenéutica del exegeta. Presumimos que la exégesis nomológica del período anterior era fundamentalmente práctica y selectiva; pero en este período se impone una exégesis más teórica y complexiva. Pese a todo, su variedad es tal que no nos permite adjetivaciones globalizantes. Nos acercamos a ella en tres apartados:

a) Actitud midrásica (hermenéutica general)

b) Maestros y escuelas (hermenéutica particular)

c) La especificidad del midrás rabínico (conclusiones)

#### *a) Actitud midrásica*

La primera tarea que se impone al exegeta es armonizar la Biblia consigo misma, explicar el cumplimiento de la Escritura desde la misma Escritura. El principio hermenéutico subyacente –«La Biblia desde la Biblia», *torah mi-tok torah* (Meg 1,13,72b; cf. BQ 2b, *dibre Torah mi-dibre qabbalah*, «las palabras de la Torah se explican por las palabras de la tradición», donde «tradición» = profetas)– equivale al de los alejandrinos «Homero desde Homero». Es un principio que cuenta con la unidad del conjunto y que, por otra parte, se revela eficaz y útil dado el «proceso intertextual» de gestación del texto bíblico.

Esta tarea tiene importantes consecuencias sociológicas: la profesionalización del exegeta. La anterior actitud nomológica, predo-

minantemente ética y práctica (cómo el hombre tiene que cumplir toda la Ley), cede paso a una más profesionalizada y teórica tarea midrásica: investigar la verdad del texto en sus perícopas, versículos, frases y vocablos mostrando su armonía y coherencia. En esta nueva tarea profesional el midrasista necesitará equiparse con los recursos retóricos de los autores helenísticos y con la creación de todo un sistema hermenéutico adaptado a su objeto y a sus convicciones religiosas. Se abandona el sentido único contextual, pero no por una actitud inspiracional o apocalíptica de reconocimiento del Espíritu, sino por las exigencias de armonización interna de la Biblia y de armonización con la halakah. El midrasista no es ciertamente un autor «inspirado», sino un comentarista «ilustrado».

En la armonización interna de la Biblia juega un papel importante el recurso a la analogía verbal y de contenidos (*gezerah šawah*): explicación de un pasaje por otro en razón de contextos similares o palabras en común; hay una forma ya estereotipada de formular esta *middah*: «Aquí se dice esto y allí se dice esto, y como allí tiene tal sentido también aquí». Una forma de analogía es crear familias de textos (*binyan 'ab*) que se explican mutuamente por tener términos comunes, o explicar textos ambiguos emparentados a partir de uno de ellos que se expresa sin ambigüedad («indeterminación y concretización» -*setam-peraṭ* o «implícito y explícito» -*satum-meforaš*); la formulación usual de esta *middah* es: «Dado que X se suele mencionar en la Escritura sin ninguna especificación, pero en tal pasaje sí se formula una especificación, puedo generalizar la especificación a todos los X: todos tendrán esa especificación».

Un problema particular lo plantean los textos contradictorios dentro de la misma Biblia (cf. *supra*, cap. III, II.3.b, p. 485), para cuya solución, en cuestiones halákicas, se usa el sensato principio de que cada texto conserva su valor en su contexto hasta tanto no decida un tercer texto. Recursos más artificiales como el cambio de vocalización (*'al tiqre'*), la inversión del orden de las palabras (*seres, mesuras*), etc. se emplean también. Es notable la distinción de niveles (histórico y escatológico, este mundo y el mundo futuro) para superar las aparentes contradicciones. Véase como muestra el interesante midrás de SNm 42,1 (a Nm 6,26):

> Una Escritura dice: «Alce YHWH su rostro hacia ti» (Nm 6,26), y otra Escritura dice: «No alzará el rostro» (Dt 10,17). ¿Cómo se cumplen estas dos Escrituras? Cuando los Israelitas observan la voluntad del Omnipresente, entonces se cumple «Alce YHWH su rostro hacia ti»,

pero cuando los israelitas no observan la voluntad del Omnipresente, entonces se cumple: «No alzará el rostro».

Otra interpretación: Antes de que una sentencia quede sellada por el tribunal, se cumple «Alce YHWH su rostro hacia ti»; una vez que el tribunal ha sellado la sentencia, se cumple «No alzará el rostro».

Una Escritura dice: «Porque tú escuchas la súplica, a ti acude todo mortal» (Sal 65,3), y otra Escritura dice: «Te has envuelto en nubes para que no te alcancen las plegarias» (Lam 3,44). ¿Cómo se cumplen estas dos lecturas? Antes de que una sentencia quede sellada por el tribunal, se cumple «tú escuchas la súplica»; una vez que el tribunal ha sellado la sentencia, se cumple «te has envuelto en nubes [para que no te alcancen las plegarias]».

Una Escritura dice: «Cerca está YHWH de todos los que lo invocan, de todos los que lo invocan sinceramente» (Sal 145,18), y otra Escritura dice: «¿Por qué te quedas lejos, oh YHWH?» (Sal 10,1). ¿Cómo se cumplen estas dos Escrituras? Antes de que una sentencia quede sellada por el tribunal, se cumple «cerca está YHWH de todos los que lo invocan»; una vez que el tribunal ha sellado la sentencia, se cumple «¿por qué te quedas lejos, oh YHWH?».

[...]

Una Escritura dice: «Jerusalén, lava tu corazón de maldades para salvarte» (Jr 4,14), y otra Escritura dice: «Por más que te laves con sosa y lejía abundantes, me queda presente la mancha de tu culpa» (Jr 2,22). ¿Cómo se cumplen estas dos Escrituras? Antes de que una sentencia quede sellada por el tribunal, se cumple «Jerusalén, lava tu corazón»; una vez que el tribunal ha sellado la sentencia, se cumple «por más que te laves con sosa y lejía».

[...]

Una Escritura dice: «Buscad a YHWH mientras se le encuentra» (Is 55,6), y otra Escritura dice: «¡Por mi vida, que no me dejaré encontrar por vosotros!» (Ez 20,3). ¿Cómo se cumplen estas dos Escrituras? Antes de que una sentencia quede sellada por el tribunal, se cumple «buscad a YHWH mientras se le encuentra»; una vez que el tribunal ha sellado la sentencia, se cumple «¡por mi vida, que no me dejaré encontrar por vosotros!».

Una Escritura dice: «No quiero la muerte de nadie» (Ez 18,32), y otra Escritura dice: «YHWH deseaba quitarles la vida» (1 Sm 2,25). ¿Cómo se cumplen estas dos Escrituras? Antes de que una sentencia quede sellada por el Tribunal, se cumple «no quiero la muerte de nadie»; una vez que el tribunal ha dictado la sentencia, se cumple «YHWH deseaba quitarles la vida».

Una Escritura dice: «Alce YHWH su rostro hacia ti» (Nm 6,26), y otra Escritura dice: «No alzará el rostro» (Dt 10,17). ¿Cómo se cumplen

estas dos lecturas? «Alce YHWH su rostro hacia ti» se cumple en este mundo, «no alzará el rostro» se cumple en el mundo futuro.

La habilidad del midrasista enfrenta también textos [X-Y] para evitar conclusiones erradas. La fórmula es:

> «¿Por qué se dice X? Para evitar que de Y concluyas [lo que aparentemente es lógico, pero que contradice a X]».

Los textos superfluos o redundantes tienen su sutil y fecunda problemática. Asumiendo que Dios no dice palabras ociosas, es obligado siempre preguntarse por el sentido que pueda tener un texto repetido o una enseñanza que aparentemente ya la encontramos en otro texto. De los paralelos y de lo aparentemente redundante se podrán extraer «sentidos nuevos» con los que completar la enseñanza bíblica inmediata. Hay formulaciones ya estereotipadas de esta argumentación:

> «[Cita del texto X]. Observa que X ya ha sido dicho en Y. Entonces ¿cuál es la enseñanza que aporta X?».

La actitud de Aqiba y su escuela (cf. *infra*) es en este punto radical: ni una palabra ni una partícula es innecesaria; todo tiene un significado. Aqiba es el que comenta Dt 32,47: «Porque no hay palabra baladí para vosotros», diciendo: «Y si os resulta baladí es que no sabéis interpretar» (GnR 1,14).

Por otra parte, la praxis exegética descubre que el principio «La Biblia desde la Biblia» es más formal que real. Ni los ambientes académicos más cerrados podían estar al margen de la praxis, máxime cuando las escuelas, el *bet ha-midraš*, eran lugar de consulta donde se llevaban cuestiones halákicas prácticas e inmediatas. A la hora de buscar «otros sentidos» se intentaba justificar y actualizar y crear halakah; y la praxis halákica tradicional era, a su vez, criterio de interpretación (cf. *supra* argumentaciones de Hillel sobre la Pascua que aboga el precepto del descanso sabático).

También es necesario formular que el objetivo expreso del midrás es también armonizar la Biblia con la tradición, o, como ya hemos dicho anteriormente, tender el puente entre la Ley Escrita y la Ley Oral. En Sifra *Nedabah Parašah 4,5* (Weiss 6b) se pone en boca de R. Tarfón esta alabanza al maestro Aqiba: «Tú expones la Escritura y la haces concordar con la tradición. Quien se aparta de ti se aparta de la vida». Los llamados midrasim halákicos singularmente tienen este objetivo. Véase cuanto ya hemos dicho sobre la exégesis halákica del midrás escolar.

Nos queda añadir una palabra sobre una discusión interna de la exégesis rabínica. Se trata de la problemática «razón-revelación», que en términos rabínicos es «Biblia-Lógica»: ¿puede la lógica humana hacer superflua a la Biblia? Si ante un texto repetido o una enseñanza ya obtenida de otro texto, se podía y debía preguntar por lo que añadía el segundo texto o la enseñanza repetida, lo mismo se podía y debía plantear ante una enseñanza bíblica que, a su vez, es obtenible por la lógica humana. ¿No es también, en este caso, la enseñanza bíblica superflua? ¿Por qué se va a molestar Dios en decir lo que todo el mundo ya sabe? En este punto se observa una clara división de posturas dentro de los rabinos, división que debe ser de escuelas:

– Unos consideran la lógica humana (*din*) como capaz de cuestionar la enseñanza bíblica; funciona como si se tratara de un texto bíblico repetido, y las argumentaciones son del siguiente tipo: «Si la enseñanza de X [texto bíblico] yo la puedo obtener por lógica, ¿cuál es realmente la enseñanza que aporta X?», o «Si sin necesidad de que lo diga la Biblia yo obtengo esta enseñanza por deducción, ¿cuál es realmente la enseñanza del texto bíblico que lo dice?».

– Otros entienden que la lógica humana nunca hace innecesario el texto bíblico, pues la lógica humana siempre produce conclusiones ambiguas. Hay en los midrasim largas piezas midrásicas dedicadas exclusivamente a mostrar, en un alarde de sofística, la debilidad de las deducciones que se apoyan sólo en la lógica humana, para concluir con la necesidad ineludible de la enseñanza bíblica, que de otra manera no se hubiera podido obtener. Esta postura está especialmente representada por el midrás Sifra. En el fondo se trata de una desconfianza radical en el uso de las *middot*, que a la postre son recursos retóricos de la lógica, y de una desconfianza ante cualquier halakah que no se justifique expresamente en la Biblia.

### *b) Maestros y escuelas*

Dentro de este campo de estudio una de las más apasionantes tareas es la de descubrir las personalidades singulares e identificar los grupos de maestros y discípulos. Desde una unidad exegética (comentario explicativo de un verso bíblico), tal como saliera de labios de un maestro o como se formulara en una sesión de *bet ha-midraš*, hasta su edición en un comentario tal como la leemos hoy, hay todo un proceso de trasmisión oral, agrupación en unidades

intermedias, recopilación en colecciones... En todo ese largo y complejo proceso se impone inevitablemente una normativación y regulación de diferencias entre las fuentes, que afecta a la lengua, terminología, estilos y contenidos. El resultado, sin embargo, no es tal que impida la identificación de fuentes, grupos e incluso autores, cada uno con su singularidad. El hecho de que ninguna de las grandes obras midrásicas tannaíticas que conocemos pueda atribuirse en exclusiva a una determinada escuela, las muestra como ediciones recopilatorias, producto de un doble interés: redactar un comentario bíblico (tendencia uniformante, sintetizante), recuperar un *thesaurus* de autores e interpretaciones (tendencia singularizadora, analítica).

A modo de ejemplo me detendré en cuatro autores que con sus particularidades completan la visión hermenéutica que hasta hora hemos expuesto de la exégesis tannaítica: Yojanán ben Zakkai, Yismael, Aqiba y Simón ben Yojai.

**Yojanán ben Zakkai**

Es considerado el re-fundador del judaísmo en Yabneh tras el desastre del 70. A caballo entre dos períodos, su exégesis es significativa del cambio. En Tosefta Baba Qamma 7,3-5 se recuerda que en cinco asuntos él hizo una exégesis «al modo difícil» (*ke-min ḥomer*), esto es, mediante parábolas e inferencias que desbordan el mero significado contextual:

«Cinco cosas enseñaba Rabbán Yojanán ben Zakkai al modo difícil:

[A] ¿Por qué los israelitas fueron exiliados a Babel y no a cualquier otro país? Porque la casa de Abraham era de allí. Contaban una parábola: ¿A qué se parece esto? Se parece a una mujer que arruinó a su marido. ¿A dónde la enviará el marido? A la casa de su padre.

[B] De las primeras tablas está escrito: "Eran las tablas obra de Dios" (Ex 32,16); las segundas tablas eran obra de Moisés, según está escrito: "Y la escritura era de Dios" (Ex 32,16). Contaban una parábola: ¿A qué se parece esto? Se parece a un rey de carne y sangre que se desposó con cierta mujer. El aporta el escriba, la tinta, el cálamo, el documento y los testigos. Pero si ella lo arruina, ella es quien aporta todo; necesita sólo que el rey firme el documento con su propia mano.

[C] He aquí que el texto dice: "Si el que pecare fuese un príncipe..." (Lv 4,22). ¡Dichosa la generación cuyo príncipe ofrece el sacrificio de expiación por la falta involuntaria!

[D] Y añade: "El dueño le agujereará la oreja con un punzón" (Ex 21,6). ¿En base a qué se agujerea la oreja y no otros miembros? Porque

escuchó desde el monte Sinaí: "Porque a mí me pertenecen como siervos los hijos de Israel" (Lv 25,55). La oreja se quitó de encima el yugo de los Cielos y se impuso sobre sí el yugo de carne y sangre, por eso el texto dice que venga y sea agujereada la oreja que no cumplió lo que escuchó».

(TosBQ 7,3-5) [La quinta exégesis está en 7,2 y se refiere al por qué la Escritura trata con más rigor al ladrón que sustrae a ocultas sin violencia que al que roba ante el dueño con violencia].

A mi modo de ver este texto es importante porque Yojanán ben Zakkai empieza a usar los procedimientos de los *dorše rešumot/ ḥamurot*. En [A] y [B] usa la parábola para explicar la acción divina: se toma lo que es común entre los hombres como paradigma del obrar de Dios. En [B] se observa que Ex 32,16b es redundante con Ex 32,16a, lo que se soluciona refiriendo cada hemistiquio a unas tablas distintas. En [D] la interpretación es tan original como imaginativa, pero se consigue hacer ver que la Biblia lo explica todo [la exégesis *al modo difícil o simbólico* es también usada por Gamaliel: SNm 8,5].

**Yismael ben Elisa**

Es una gran personalidad de la segunda generación de tannaítas, entre el 90 y el 130 aproximadamente. Su característica exégesis crea escuela y es responsable de la mayor parte de Sifre Números y Mekilta.Yismael sigue la comprensión que acabamos de ver en Yojanán ben Zakkai: la Ley (las segundas tablas) son obra de Moisés, a las que Dios puso sólo la firma (TosBQ 7,3); Moisés habría recibido de Dios sólo la sustancia o ideas, y él se encargó de ponerles las palabras (Cf. L. Finkelstein, *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*. Nueva York 1985, p. 309). Así se explica el famoso dicho, que ha quedado como síntesis y clave de toda la exégesis de Yismael: «¡La Torah usa el lenguaje de los hijos del hombre!» El contexto de esta frase es una discusión con Aqiba, en la que éste de una repetición de términos infería la referencia a los dos mundos, el presente y el futuro; Yismael ridiculiza tal exégesis haciendo notar que, si se trata de repeticiones, habría de inferir hasta tres mundos:

«"Esa persona será exterminada con exterminio" (Nm 15,31).

– "Será exterminada", en este mundo; "con exterminio", en el mundo futuro. Interpretación de R. Aqiba.

Respondía R. Yismael:

– Puesto que también se dice [en Nm 15,30] «Y esa alma será exter-

minada", yo habría de entender que se dan tres exterminios, a los que corresponden tres mundos. Entonces, ¿cuál es la enseñanza del texto: "Esa persona será exterminada con exterminio" (Nm 15,31)? ¡La Torah usa el lenguaje de los hijos del hombre!» (SNm 112,4).

De esta comprensión de la expresión bíblica como lenguaje humano viene su rechazo al método de exégesis ultraliteral de Aqiba y las cautelas que adopta para usar la analogía verbal como recurso exegético: sólo se usará en los términos que verdaderamente resultan superfluos y para confirmar la tradición, no para crear halakah. En esa misma linea sus discípulos evitarán también caprichosas interpretaciones de textos que simplemente vienen *le-talmudo* («para su propia enseñanza»), no para deducir de ellos disparatadas consecuencias.

Además para Yismael toda exégesis debe atender a un principio fundamental: la primera *middah* para interpretar la Torah es la *middah* divina. En SNm 8,8 formula R. Yismael que superando en Dios el atributo (*middah*) de la misericordia al del castigo, toda interpretación de la Escritura debe seguir el mismo criterio. De aquí se formulará un axioma ampliamente repetido: «la medida del castigo es restrictiva, la medida de la misericordia es generosa». Este axioma no sólo es un enunciado sobre la naturaleza divina (en Dios el atributo de la misericordia supera al del castigo) sino que se convierte en un imperativo hermenéutico: la medida del castigo ha de ser usada restrictivamente, la de la misericordia generosamente. Consecuencia de este principio es la fórmula que continuamente repite: «No se puede imponer una pena meramente por deducción» (=las penas o castigos deben estar expresamente señalados en la Escritura).

**Aqiba**

Contemporáneo de Yismael, representa su oposición más frontal. Su representación de la Torah como dictado literal de Dios le lleva a interpretar hasta las mínimas partículas y minucias del texto. La particularidad de su exégesis se aprecia en la discusión con Yismael que imagina o compone GnR 1,14, donde se trata de explicar el sentido de la partícula *'et* (partícula de determinación, generalmente de acusativo) en Gn 1,1: «En el princio creó Dios los [*'et*] cielos y la [*'et*] tierra».

«R. Yismael planteó una cuestión a R. Aqiba. Le dijo:

– Puesto que veintidós años estudiaste con Nahúm de Gimzo que las partículas *'ak* [= "salvo"] y *raq* [= "excepto"] son partículas de limi-

tación, y los *'et* y los *gam* [= "también"] son partículas de ampliación, este *'et* que hay aquí escrito ¿qué significado tiene?

Respondióle:

– Si estuviera dicho "En el principio creó Dios cielos y tierra" [sin *'et*], habríamos podido argumentar que también cielos y tierra son divinidades [pues podrían haber sido tomados como sujetos]. Y le citó: "Porque no hay palabra baladí para vosotros" (Dt 32,47), y si os resulta baladí es que no sabéis interpretar. "Los [*'et*] cielos" se dice para incluir sol y luna, estrellas y planetas; "Y la [*'et*] tierra" se dice para incluir árboles, plantas y el Jardín del Edén».

**Las escuelas de Aqiba y Yismael**

«Ambas escuelas –según Hoffmann– se distinguen ampliamente por la terminología técnica y los métodos exegéticos. La escuela de Aqiba gusta de usar la analogía verbal (*gezerah šawah*); por el contrario, la de Yismael sólo la usará con palabras "superfluas", que parecen por ello como aptas para dicho uso. Característico también de la escuela de Aqiba es el método de conseguir una "ampliación" (*ribbui*) o una "reducción" (*mi'uṭ*) de la significación de un texto, así como la explicación de todas las sutilezas lingüísticas, tales como los dobletes de expresiones, incluso las particularidades sutiles de palabras y letras. Por contra, R. Yismael y su escuela tienen una marcada preferencia por el sentido literal del texto, pues "la Biblia habla el lenguaje de los hombres"».

(G. Stemberger).

Aqiba insiste en que toda la tradición y toda halakah está implícita en la Escritura. De aquí que use todos los recursos hermenéuticos y *middot* de que dispone para sacar de la Escritura sentidos que legitimen la halakah existente o fundamenten la nueva. En realidad, como formula Finkelstein, «no necesitaba la distinción tradicional entre Ley Escrita y Ley Oral; todo estaba ya expresado o implícito en la Escritura» (*op.cit.* 311). Pero al mismo tiempo es la Ley Oral la que se convierte en control y clave hermenéutica de su interpretación. Abot 3,12 recuerda un dicho de Aqiba: «La tradición es valla protectora para la Torah». Su exégesis es una pieza fundamental en el proceso de midrasización de la Misnah (cf. *supra*, cap. II.VI.3, p. 452).

**Ṣimón ben Yojai**

De la tercera generación de tannaítas (entre el 130-160). Su exégesis destaca por tres características:

– Especial terminología.

– Argumentación libre para interpelar el texto bíblico desde el sentido común y desde otros textos, con frecuente *reductio ad absurdum*.

– Amplio uso de parábolas para interpretar el texto bíblico.

Veamos en paralelo dos unidades características de la exégesis tannaítica, en las que se busca un segundo sentido del texto mediante el recurso de aportar otro texto que hace superfluo al primero:

**Texto A. SNm 65,2**

a) «*El día 14 de este mes, al crepúsculo, la habréis de celebrar [la Pascua] a su tiempo*» (Nm 9,3).

b) ¿Por qué se dice esto? ¿No estaba ya dicho: «que los hijos de Israel celebren la Pascua a su tiempo» (Nm 9,2)?

c) ¿Qué nueva enseñanza aporta aquí el texto «a su tiempo»?

d) Esta Escritura viene a ofrecerte una enseñanza sobre la primera Pascua: que igual que abroga el sábado, abroga también la impureza.

**Texto B. SNm 87,1**

a) «*Nos acordamos del pescado que de balde comíamos en Egipto*» (Nm 11,5).

b) ¿Se dice en el contexto que los egipcios les dieran peces de balde? ¿No estaba incluso dicho: «Ahora id a trabajar y no se os dará ni paja? (Ex 5,18) Si ni la paja les daban de balde, ¿les iban a dar de balde los peces?

c) Entonces ¿cómo debo interpretar «de balde»?

d) «De balde» significa sin los mandamientos.

Dentro de la misma estructura argumentativa las diferencias de terminología y estilo son evidentes. El texto B pertenece al estilo característico de Simón ben Yojai. Un desparpajo especial y muy popular hace su exégesis simpática e inmediata. He aquí otra típica interpretación de Nm 11,21-22, en la que él mismo contrapone su exégesis a la sobria y literal de Aqiba:

R. Simón ben Yojai decía:

– R. Aqiba solía dar una interpretación de este texto, pero yo doy dos, ¡y mis interpretaciones son más evidentes que las de mi maestro! Observa cómo él interpretaba «¿Es que si se degollasen para ellos ganado menor y mayor les bastaría?» (Nm 11,22): aunque les pudieras pro-

porcionar todo el ganado menor y mayor, ¿les bastaría? Pero yo interpreto:

[A] ¿Es que se rebelaban por no tener carne que comer? ¿No es verdad que ya está dicho que cuando salieron de Egipto «además subió con ellos numerosa muchedumbre y ganado menor y mayor» (Ex 12,38)? ¿O acaso lo habían comido ya todo en el desierto? Pero hay un texto que dice que «los hijos de Rubén y los de Gad poseían numerosos rebaños» (Nm 32,1). ¡La verdad es que sólo buscaban un pretexto para apartarse del Omnipresente!

[B] «¿Es que si se reuniesen para ellos todos los peces del mar les sería suficiente?» (Nm 11,22). ¡Aunque les pudieras proporcionar peces para comer seguirían rebelándose! ¿Pues no caminaba con ellos por el desierto un pozo que les subía hermosos peces, más de lo que necesitaban? ¡La verdad es que sólo buscaban un pretexto para apartarse del Omnipresente! (SNm 95,1)

«La característica fundamental del *masal* reside en que se trata de una narración imaginaria, más o menos fantasiosa, pero que se presenta como un hecho de experiencia y sirve para ejemplificar una situación».

(L. F. Girón Blanc)

La parábola es un género popular que cuenta una situación típica que ilumina la realidad. Su carácter ficticio la diferencia de la anécdota o *ma'aśeh*, «exemplum», que se suele usar como «precedente». La parábola no es, de suyo, un recurso hermenéutico para interpretar el texto bíblico: Jesús no usa nunca las parábolas para interpretar la Escritura. El uso midrásico de las parábolas por Yojanán ben Zakkai es considerado una interpretación «al modo difícil» (*ke-min ḥomer*), acaso con el sentido de extraordinario. En el período tannaíta este recurso se impone: con ellas se armonizan textos, se buscan interpretaciones obvias y se solucionan dificultades teológicas o artificiales. Un maestro en este género es R. Simón, del que ofrecemos esta muestra:

«"El pueblo clamó a Moisés" (Nm 11,2). ¿Es que Moisés podía ayudarles? ¿No hubiera sido más correcto decir: "Y el pueblo clamó a YHWH"? Entonces qué quiere decir el texto: "Y el pueblo clamó a Moisés"? R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que se irritó contra su hijo, y el hijo se fue donde un amigo del rey y le dijo: "Sal e intercede por mí ante mi padre». Pues

de la misma manera fueron los israelitas donde Moisés para pedirle: "Intercede por nosotros ante el Omnipresente"» (SNm 86,1).

Estamos ante el inconfundible estilo de R. Simón. Una pregunta, como impertinente, muestra el absurdo de que el pueblo se dirigiera a Moisés y no a YHWH; ¿o es que Moisés es Dios? Si, pese a todo, el texto dice que el pueblo se dirigió a Moisés, ¿cuál es realmente la enseñanza de este texto? Con su peculiar estilo, R. Simón sigue el esquema heurístico tannaítico: mostrar lo aparentemente superfluo, absurdo o inaceptable de un texto para preguntar por «otro sentido». La parábola muestra que Moisés es invocado como intercesor: el pueblo se dirigió a Moisés no porque le considerase Dios, sino para que intercediera como amigo de Dios.

Sobre las parábolas rabínicas se deben consultar los siguientes trabajos en español:

– M. Ayali, *Te voy a contar un cuento... Parábolas de los Rabinos*. Traducción, introducción y notas por Luis F. Girón Blanc. Madrid 1992.

– J.J. Alarcón Sáinz, «Los meshalim de los proemios de Lamentaciones Rabbah», *MEAH* 39/2 (1990) 39-46.

– M. Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas. El Mašal midrásico como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*. Murcia 1988 (Publicado también en *Scripta Fulgentina* 1, 1991/2, 5-55).

– M. Pérez Fernández, «Los *mešalim* del Midrás Sifra», *Estudios Bíblicos* 49 (1991) 149-163.

– A. Salvatierra Osorio, «Los *mešalim*-parábolas de Mekilta de R. Yismael. Ensayo literario sobre sus personajes», *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*. Valencia-Lisboa 1991, 497-520.

### *c) La especificidad del midrás rabínico*

Escribe G. Stemberger: «Quien pretenda una descripción del *midrás rabínico* que sea de utilidad debe estar en condiciones de distinguirlo de la literatura tipo midrásico anterior y posterior, para así poder perfilar los precursores y sucesores de la exégesis bíblica del período rabínico» (*Introducción...*, p. 326). Las diferencias señaladas entre la actitud nomológica, inspiracional y profesional delimitan períodos y círculos. Añadamos aún cuatro notas características de las grandes colecciones midrásicas tannaíticas:

1. Distinción neta entre texto bíblico e interpretación.

2. Explicitación, las más de las veces, de la técnica o sistema de razonamiento mediante el cual se obtiene la interpretación.

3. Uso expreso de la Escritura como recurso o soporte de la interpretación.

4. Cita de los nombres de los rabinos que proponen o transmiten una determinada interpretación.

La nota cuarta me parece la más novedosa y característica: la identificación de los intérpretes, que además deben ofrecer las razones de su exégesis (nota segunda). Nadie puede pretender especial inspiración ni puede presentar «otro texto» (nota primera). En mi opinión, nos las habemos aquí con la reacción más directa contra cualquier pretensión apocalíptica o esotérica. El judaísmo tannaítico entiende que toda tradición e interpretación bíblica, en cuanto sea novedosa, se debe conocer en sus transmisores y autores y en sus argumentos. Se trata de un principio de racionalización responsable.

Se puede advertir la diferencia con midrasim tardíos, donde los nombres de los rabinos se hacen cada vez más raros y acaban por desaparecer, ofreciéndose obras de una pretendida inspiración.

Estas notas distinguen claramente el midrás tannaítico de los midrasim del tipo «Biblia re-escrita», como *Jubileos* o *Pseudo-Filón*, donde el relato bíblico es reelaborado sin distinguir texto de comentario y sin responsabilizarse el autor. Los *pešarim* de Qumrán presentan una notable proximidad formal por la distinción neta entre texto e interpretación, pero con básicas diferencias: el *pešer* se entiende producto de la inspiración y, consecuentemente, no explicita sus *middot*.

El midrás neotestamentario presenta una singularidad especial, en la que aquí no podemos entrar. Es obvio que en el NT se usan *middot* que encontramos en los midrasim rabínicos, aunque generalmente no de forma explícita. Pero las diferencias son abismales:

• El género *comentario*, siguiendo versículo a versículo un texto bíblico, no existe en el NT.

• La actitud inspiracional y la orientación escatológica que busca el «cumplimiento de las Escrituras» en Jesús supone introducir a Jesús (su persona, vida y palabras) como la clave interpretativa última, la *middah* por excelencia.

Con este presupuesto, en el midrás neotestamentario se puede distinguir:

• Lo que es actualización o cumplimiento de la Escritura en Jesús y su obra (nota coincidencia de *pathos* con los *pešarim* qumránicos).

• Los relatos escritos con inspiración en textos bíblicos (infancia, tentaciones, bautismo, transfiguración, etc.).

• Las presentaciones tipológicas sobre figuras del AT: Jesús-Moisés, Jesús-David, Jesús-Siervo, Jesús-Hijo del Hombre, etc.

• Himnos, discursos y oraciones compuestos a modo de mosaico de textos bíblicos.

La inmensa obra de los autores del NT es una construcción que tiene pleno derecho a denominarse midrásica: es búsqueda e interpretación de la Escritura. La literatura neotestamentaria y la midrásica rabínica tienen, sin duda, muchos puntos de contacto, por lo que el estudio comparado de ambas será recíprocamente iluminador. Pero con toda rotundidad hay que reconocer las enormes diferencias de presupuestos, intereses y métodos, que han dado lugar a resultados tan diferentes.

Para el estudio del midrás neotestamentario se deben consultar dos obras básicas:

– A. Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia 1985.

– D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. Primera Serie: Derás targúmico y derás neotestamentario*. Madrid 1987.

### 4. *Colecciones de middot*

La tradición rabínica conoce tres colecciones de *middot* o reglas, recursos / instrumentos exegéticos (cf. *supra*, pp. 94-96): una se atribuye a Hillel, otra a R. Yismael, la tercera a R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí (siglo II). La colección de Hillel es la más breve –7 reglas– y la menos artificiosa. La de Yismael –13 reglas– es en su mayor parte un desarrollo de la de Hillel. La de Eliezer es la más amplia –32 reglas– incluyendo muchos recursos característicos de la hagadah y el targum. La atribución de estas colecciones a famosos personajes puede estar justificada en cuanto que ellos usaran con preferencia tales reglas; pero también se demuestra que «sus autores» usaron otras no mencionadas en «su» colección y dejaron de usar alguna de las «propias».

La elaboración de las colecciones se debe entender como un proceso lógico de la academización de la exégesis; la progresiva complicación de las mismas tiene que ver con la praxis escolar (la escuela de Yismael usa verdaderamente y preponderantemente las 13 reglas) y con la extensión de la actividad midrásica a círculos sinagogales (homilías, targum) y literarios (midrás narrativo). Pero las colecciones no representan *todas las reglas*; hay muchas más, y muy antiguas, usadas ampliamente, que no han entrado en estas tres catalogaciones. Por ello cabe preguntarse: ¿por qué éstas y no otras? Adviértase también que buena parte de las reglas catalogadas son de origen helenístico. Probablemente este dato aporte la clave para entender el porqué de, al menos, las dos primeras colecciones. Puesto que las reglas de hecho usadas son más de las catalogadas, las dos primeras colecciones intentarían tener un efecto restrictivo: no usen otras que las que aquí se catalogan; las *middot*, pues, serían un intento de frenar el desmadre hermenéutico propiciado por la exégesis inspiracional y apocalíptica y por los principios alejandrinos.

A efectos de consulta y para cumplir la finalidad práctica de este manual, damos la formulación de las reglas en cada colección. Para una explicación pormenorizada remitimos a trabajos más especializados.

### *a) Las 7 reglas de Hillel*

El texto se encuentra en TosSanh 7,11; ARN A 37,10 y en la introducción al midrás Sifra. Texto castellano y explicación, en Strack-Stemberger, *Introducción...*, pp. 49-54; véase la versión española de ARN por A. Navarro Peiro («Biblioteca Midrásica», 5).

**Las 7 Reglas de Hillel**

1) *Qal wa-ḥomer*, argumento «a fortiori».
2) *Gezerah šawah*, ley de analogía.
3) *Binyan 'ab mi-katub 'eḥad*, construcción de una familia de textos a partir de uno solo.
4) *Binyan 'ab mi-šne ketubim*, construcción de una familia de textos a partir de dos textos.
5) *Kelal u-peraṭ u-peraṭ we-kelal*, lo general se determina por lo particular que sigue, y lo particular se determina por lo general que sigue.
6) *Ke-yoṣe' bo ba-maqom 'aḥer*, como pasa también en otro lugar.
7) *Dabar ha-lamed me-'inyano*, iluminación por el contexto.

*b) Las 13 reglas de R. Yismael*

El texto se encuentra en la introducción del midrás Sifra (probablemente el texto más antiguo) y en Midrás ha-Gadol a Ex 21,1 y Lv 1,2. Versión española con comentario, en la introducción a *Midrás Sifre Números*, de M. Pérez Fernández (Valencia 1989).

**Las 13 Reglas de R. Yismael**

1) *Qal wa-ḥomer*, argumento «a fortiori».

2) *Gezerah šawah*, ley de analogía.

3) *Binyan 'ab*, construcción de una familia de textos emparentados.

4) *Kelal u-peraṭ*, lo general se determina por lo particular que sigue.

5) *Peraṭ we-kelal*, lo particular se determina por lo general que sigue.

6) En la secuencia «general-particular-general» se argumenta según el contenido de lo particular.

7) Cuando lo general exige lo particular y lo particular exige lo general.

8) Cuando algo incluido en un principio general se especifica para ilustar el mismo principio general.

9) Cuando algo incluido en el principio general se especifica, es para mitigar la ley, no para ser más rigorista.

10) Cuando una especificación no es similar a la del principio general.

11) Cuando la especificación aporta una circunstancia totalmente nueva.

12) Interpretación según el contexto.

13) Cuando hay contradicción entre dos textos, un tercero decide.

*c) Las 32 reglas de R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí*

El texto se encuentra en la *Mišnat Rabbi Eliezer* y en el Midrás ha-Gadol al Génesis. Las dos versiones están traducidas al castellano por A. Navarro Peiro en *EstBib* 46 (1988) 79-96 y en *MEAH* 36 (1987) 55-72; también en Strack-Stemberger, *op.cit.*, pp. 57-69.

**Las 32 Reglas de R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí**

1) Ampliación, inclusión.
2) Limitación, restricción, exclusión, reducción.
3) Ampliación seguida de otra ampliación.
4) Limitación seguida de otra limitación.
5) Aplicación expresa del argumento «a fortiori».
6) Aplicación implícita del argumento «a fortiori».
7) Analogía.
8) Familias de textos.
9) Expresión abreviada o elíptica.
10) Repeticiones.
11) Secuencia interrumpida.
12) Lo que se aduce para ilustrar y queda a su vez ilustrado.
13) El hecho que ilustra una generalidad anterior.
14) Explicación de lo sublime por lo común.
15) La contradicción entre dos textos se resuelve por un tercero.
16) Expresiones singulares.
17) Lo que no se explica en su contexto, pero sí en otro.
18) Lo que se dice respecto a parte y vale para la totalidad.
19) Lo que se dice de una cosa y se puede aplicar a otra.
20) Lo que se dice de una cosa sin referirse a ella, sino a otra para cuya comprensión es necesaria.
21) Cuando algo se compara con dos cosas distintas se debe elegir lo mejor de ambas.
22) Expresión que se ha de explicar por otra análoga.
23) Expresión que sirve de analogía a otra.
24) Especificación de algo contenido en una afirmación general para ofrecer enseñanza sobre sí mismo.
25) Especificación para ofrecer enseñanza sobre otra cosa.
26) Expresión metafórica (*mašal*, con sentido de «alegoría»).
27) Correspondencia.
28) Paronomasia (juegos de palabras con raíces homófonas).
29) Gematría (interpretación por el valor numérico de las palabras).
30) Notaricón (entender las palabras como abreviaturas de otras tantas).
31) El antes y el después en las frases.
32) El antes y el después en las secciones.

## IV. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA Y SUGERENCIAS DE TRABAJO

A lo largo del capítulo hemos señalado la bibliografía más esencial. Como introducciones de tipo general se deben ver:

Strack-Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Valencia 1988); M. Taradach, *Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim* (Barcelona 1989); F. Manns, *Le Midrash. Approach et Commentaire de l'Ecriture* (Jerusalén 1990); J. Neusner, *What is Midrash?* (Filadelfia 1987); L.F. Girón Blanc, «Literatura derásica», *El Olivo* 36 (1992) 83-103; M. Pérez Fernández, «Targum y Midrás», en *Para entender a los judíos* (ed. J. Peláez, Córdoba 1984); G.G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash* (Hoboken 1985); A.G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (Nueva York 1967). «Biblioteca Midrásica» ha hecho ya accesible buen número de textos, en cuyas introducciones se encuentra amplísima información. En estilo más sencillo y didáctico se pueden leer los cuadernos *La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel* (por P. Lenhardt y M. Collin. Estella 1991) y *El Midrás* (por E. Ketterer y M. Reamud. Estella 1995), de la colección «Documentos en torno a la Biblia» de Verbo Divino (n. 20 y 24).

Sobre hermenéutica, es muy sugerente el citado D.I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 C.E.* (Tubinga 1992); J. Trebolle en *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid 1993, pp. 501-526, y una selecta bibliografía en pp. 515-516) introduce el midrás rabínico en el río de la exégesis judía y de la historia de la exégesis en general; la presencia o influencia de la retórica helenística en los rabinos ha sido objeto de varios estudios: D. Daube, «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric» (HUCA 22, 1949, 239-264); Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York 1962).

Para el estudio del midrás neotestamentario son básicas las obras de D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura* (Madrid 1987) y A. Del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Madrid 1985).

Las parábolas evangélicas han sido repetidamente estudiadas desde las parábolas rabínicas; son trabajos recientes (donde se encuentra la bibliografía previa): M. Ayali, *Te voy a contar un cuento... Parábolas de los Rabinos* (Traducción, introducción y notas por Luis F. Girón Blanc. Madrid 1992); M. Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas. El Mašal midrásico como recurso hermenéutico para abrir*

*la Escritura* (Murcia 1988. Publicado también en *Scripta Fulgentina* 1, 1991/2, 5-55); «Los *mešalim* del Midrás Sifra» *(Estudios Bíblicos* 49, 1991, 149-163); A. Salvatierra Osorio, «Los *mešalim*-parábolas de Mekilta de R. Yismael. Ensayo literario sobre sus personajes», *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)* (Valencia-Lisboa 1991, 497-520). Obra de especial claridad sobre la parábola en su función midrásica es la de D. Stern, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Harvard University Press, 1991)

La abundancia de introducciones y comentarios a los textos midrásicos puede abrumar. Tenga en cuenta quien se inicia que el mejor método para introducirse en una literatura es siempre leer la tal literatura. Un trabajo óptimo sería leer algunos capítulos de los diversos géneros midrásicos: comentarios, homiléticos o narrativos (véase colección de «Biblioteca Midrásica»).

Un inicio de trabajo científico puede consistir en seleccionar en uno o varios libros a un rabino notable (Aqiba, Simón ben Yojai, Eliezer...), analizar el tipo de exégesis que hace y anotar si hay un estilo continuo o si acaso puede uno sospechar que las exégesis se le atribuyen arbitrariamente. El mismo trabajo se puede hacer seleccionando una de las reglas (la analogía verbal, por ejemplo) y observar cómo se aplica y por quiénes.

El estudiante de Nuevo Testamento estará interesado en comparar el midrás neotestamentario con el rabínico. Puede hacer numerosos y muy interesantes ensayos:

– Peinar un escrito neotestamentario (Evangelio o Carta) y observar cuándo con toda claridad una cita de la Escritura se aporta con valor nomológico y cuándo desde una actitud inspiracional.

– Buscar en el Evangelio de Mateo casos de exégesis por *gematria* o *qal wa-ḥomer*. Obsérvese si la prueba de Escritura es esencial para la conclusión.

– Léanse las parábolas rabínicas traducidas al castellano (cf. *supra*). Adviértanse los paralelismos de estilo y contenido y los contrastes.

– Léase Gálatas: adviértase la semejanza o desemejanza de las argumentaciones paulinas con las rabínicas.

# Capítulo IV
# TARGUM

Targum es una palabra hebrea que signica «traducción»; desde el período rabínico se viene usando para designar las traducciones arameas de la Biblia. Estas traducciones comenzaron en época precristiana, obviamente con el objetivo de hacer el texto comprensible a un público que ya no podía entender el hebreo original. Su especial importancia radica en que, en un determinado momento, el «targum» entra a formar parte de la liturgia sinagogal, con lo que la traducción adquiría el valor de interpretación autorizada; tan es así que el targum siguió leyéndose y estudiándose y hasta acompañando la edición de las Biblias rabínicas cuando ya ni se hablaba arameo. Por eso es necesario afirmar que la liturgia no fue el único contexto ni palestra del targum, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de esta exposición.

**Etimología**

«La palabra "Targum" significa "traducción". En nuestra lengua desde principios del siglo XIV en que aparece, la palabra *trujamán* –derivada del árabe *turŷumān*– significa «traductor". El vocablo más usual actualmente, *truchimán,* derivado de la misma raíz árabe, pero a través del francés *trucheman,* significa igualmente "traductor". El mismo significado, el mismo origen árabe tiene otra forma española del vocablo, "dragomán", si bien la andadura de este término fue del árabe egipcio al griego, del griego al italiano, de esta lengua al castellano. En nuestra lengua tenemos, pues, vocablos que derivan de la misma raíz y tienen análogo significado que "Targum"».

(Alejandro Díez Macho, *El Targum,* p. 5).

Se discute si también la traducción griega de la Biblia, la *LXX* –tan antigua o más que la traducción aramea– tuvo origen, o al

menos uso, litúrgico, pero ambas se vieron afectadas desde sus orígenes por las inevitables tensiones que generan la sacralidad del texto por una parte y su exigencia de actualización por otra, el celo de los custodios y el celo de los predicadores, la fidelidad al texto fuente y la acomodación al lector/oyente destinatario. Se explica que las peripecias de ambas traducciones hayan sido, en muchos casos, paralelas: desconfianzas, recensiones correctoras, desautorizaciones, etc. También la investigación se ha desarrollado paralelamente y se ha enriquecido recíprocamente: por adelantar un ejemplo, recordaré hasta qué punto la hermenéutica característica del targum ha iluminado no pocas traducciones de la LXX (*targumismos* en los LXX), y cómo el descubrimiento de «otro texto bíblico» (= *Vorlage*) por debajo de la traducción griega ha llevado a ver en determinados *targumismos* problemas inherentes al texto bíblico de base. Pero probablemente lo más enriquecedor de esta interrelación para los estudios targúmicos sea el haber llegado a valorar la traducción aramea, no sólo como un hecho exclusivamente litúrgico, sino como un fenómeno cultural más amplio que se gesta en la mesa de los escribas y en las discusiones académicas.

Por su contexto original y por sus autores, por su uso en la liturgia y en la academias y por su empleo en la tradición judía, debemos considerar la literatura targúmica como un género dentro de la literatura rabínica. J. Ribera lo define: «El targum es una *obra literaria rabínica*, cuyo objetivo es la *traducción interpretada* de la Biblia en lengua *aramea*» (*El Targum de Isaías. Versión crítica*, Valencia 1988, p. 26). Está en estrecha conexión, no sólo con la Biblia (como es obvio), sino también con el género midrásico (del que toma las categorías hermenéuticas) y el misnaico (la ley oral, que es también para el targum principio de interpretación). Dividiremos esta exposición en 4 apartados: en el primero estudiaremos el contexto amplio de las traducciones arameas; en el segundo ofreceremos una clasificación y descripción del corpus targúmico; en el tercero afrontaremos la interesante cuestión de la hermenéutica targúmica; dedicaremos el cuarto apartado a la orientación bibliográfica y sugerencias de trabajo.

## I. EL CONTEXTO TARGUMICO. HISTORIA, SOCIOLOGIA Y LITURGIA

### 1. *La lengua aramea: historia y geografía*

En el árbol genealógico que se suele dibujar de las lenguas semíticas el arameo aparece como una de las dos grandes ramas del

semítico noroccidental: la rama cananea –también llamada, por su geografía, «costera»– engloba el ugarítico, fenicio y hebreo; la rama aramea –o «del interior»– engloba los diversos dialectos arameos. Es, pues, el arameo una lengua emparentada con el hebreo pero con rasgos diferenciales muy específicos (por ejemplo, el artículo mediante aformantes en lugar de preformantes), que no proceden de un diverso grado de evolución desde un hipotético y postulado protosemítico, sino de una evolución simplemente distinta.

**«Mi padre es un arameo errante» (Dt 26,5)**

La identificación de los patriarcas como «arameos» pudiera ser un anacronismo o simple confusión; de suyo, los patriarcas pertenecen a la «oleada amorrea» de los siglos XX-XVII a.C., anterior a la «oleada aramea» en al menos 500 años. Con todo, dado que su ubicación geográfica será la misma, se ha llegado a llamar a los amorreos «protoarameos».

Véase interesante artículo de F. Díez Fernández, «Los Patriarcas y la arqueología», en *Reseña Bíblica,* 9 (1996) 17-22.

«*A menos que rejuvenezcamos mucho a los patriarcas, el estado actual de nuestra información nos invita a considerar como un anacronismo las menciones de Aram y de los araneos que se encuentran en los relatos del Génesis. Pero bajo ese nombre usurpado se oculta cierta realidad histórica. Incluso se ha sugerido dar a los amorreos el nombre de 'protoarameos'*» (R. de Vaux, *Historia del Antiguo Israel,* I 209-210).

Los arameos son un conjunto de tribus semíticas occidentales que hacen su aparición en la segunda mitad del segundo milenio a.C. en lo que se ha llamado «oleada aramea». Probablemente ya antes debemos contar con clanes aislados, pues el nombre ya era conocido en el tercer milenio. Con la «oleada aramea» se hace referencia a la instalación en la zona alta del creciente fértil de un considerable número de clanes de lengua aramea; por ambos extremos chocaron con el imperio asirio y el reino de Israel. Tras corta y violenta existencia fueron finalmente absorbidos y asimilados por sus vecinos. Dejaron de existir como pueblo independiente, pero continuó su etnia dispersa entre los demás pueblos; la fuerza de su presencia la refleja la permanencia de su lengua, que se impone a los imperios dominantes y éstos terminan por imponerla en todo el Oriente Medio. La Biblia (2 Re 18,26-28; Is 36,11-13) testimonia que los asirios que cercan Jerusalén en el 721 a.C. hablaban arameo,

lengua que el pueblo de Judá no entiende, pero sí sus dirigentes. El imperio persa (539-330 a.C.) la impone como lengua de su administración, lo que es un reconocimiento de su amplia difusión en el imperio. De hecho se puede hablar de una *koiné aramea,* que sólo sufriría la competencia de la koiné griega en las ciudades y que sólo sería reemplazada por el árabe ya en el siglo VII d.C.

La presencia del arameo en Palestina debió de acentuarse con la vuelta de los exiliados a Babilonia. Las partes arameas de Daniel y Esdras lo confirman; son numerosos los documentos arameos de Qumrán, también «el Rollo de los Ayunos» *–Megillat ta'anit–* es un texto arameo que se suele datar en época de Alejandro Janeo; añádanse las numerosas palabras arameas y arameísmos que encontramos en el NT, así como la literatura midrásica posterior hasta los Talmudes de Jerusalén (siglo V d.C.) y Babilonia (siglo VIII d.C.), y podremos hacernos una idea de hasta qué punto el arameo llegó a convertirse en la lengua del pueblo y hasta qué punto fue necesaria una traducción de la Biblia hebrea.

El hebreo, sin embargo, se mantuvo aún en determinados círculos: profetas postexílicos –Ageo, Zacarías, Malaquías, Jonás–, escritores sapienciales –Qohélet, Ben Sirá, Job– y poetas –Cantar y Salmos–, también los autores de Crónicas y de relatos como Ester y Rut, continuaron escribiendo en hebreo, si bien un hebreo muy influenciado ya por el arameo. El hebreo como lengua hablada parece quedó relegado a una estrecha área de Judea: es el llamado hebreo rabínico que se encuentra en el Rollo de Cobre y Carta Halákica de Qumrán, en algunas cartas de Bar Kokba, en la Misnah y en los midrasim más antiguos (cf. *supra*, pp. 25-26). Pero también este hebreo acabaría por desaparecer cuando, tras la rebelión de Bar Kokba, se produjo la emigración a Galilea de los centros rabínicos. En la época amoraítica –siglos IV-V d.C.– el arameo pasó a ser la lengua de los rabinos, aunque en algunos escritos aún usaron un hebreo artificial, mezclado de léxico y sintaxis aramea y de no pocos elementos griegos (es el llamado Hebreo Rabínico 2).

Apuntemos como conclusión la periodización del arameo que los estudiosos proponen. Una lengua en la que se habla y escribe por tan amplio espacio de tiempo (desde el segundo milenio a.C. hasta el siglo VIII d.C., y aún hoy queda algún resto de dialecto arameo) y por una tan amplia geografía ha debido conocer evoluciones y diferenciaciones. En líneas generales se suele distinguir:

1. *Arameo Antiguo*: que abarca la lengua de los primitivos arameos y el de las primeras inscripciones de los siglos X-VIII a.C.

2. *Arameo Imperial*: entre el 700 y el 200 a.C.; la que se convierte en lengua oficial del imperio, en la que están escritas las partes arameas de Daniel y Esdras en la Biblia.

3. *Arameo Medio*: desde el 200 a.C. al 700 d.C. en que deja de ser *koiné*, se caracteriza por su subdivisión en dialectos orientales (en Mesopotamia: Targum Onqelos, Talmud de Babilonia) y occidentales (en Palestina: Qumrán, Targumim palestinenses, cristianos palestinos, Talmud de Jerusalén). Algunos subdividen este período en un arameo anterior y posterior al 200 d.C.

4. *Arameo Moderno*: dialectos escasamente hablados aún hoy, muy influidos por el árabe, en los que se diferencia también el occidental (Malula, Baja y Gubbadin) y oriental (Nordeste de Iraq e Irán).

**Arameo literario y arameo popular**

«[El arameo de los Targumim palestinenses] es arameo hablado, popular, dado que los Targumim palestinos eran recitados en la sinagoga para el pueblo indocto, para que oyera y entendiera la Escritura en su lengua aramea hablada [...]. El Targum de Job [...] y el Targum al Levítico, del que han pervivido en Qumrán unos fragmentos [...] son traducciones de la Biblia al arameo, pero no consta que sean Targumim para uso sinagogal, traducción para el pueblo llano, y por ello no consta que su arameo ciertamente literario sea a la vez ciertamente popular, hablado. Los dos Targumim citados proceden del ambiente sacerdotal, culto, de Qumrán, lo que torna problemático e *interrogativo que su arameo sea del pueblo*».

(A. Díez Macho, *El Targum*, p. 50).

La lengua de los Targumim debemos situarla en el *arameo medio*. Para el prof. Díez Macho, las diferencias lingüísticas entre los textos arameos de Qumrán y los targumim palestinenses no se deberían a una evolución diacrónica, de forma que estos últimos resultaran tardíos, sino a una diferencia entre arameo literario (Qumrán) y arameo popular hablado (targumim palestinenses).

En español contamos para el arameo bíblico con la excelente obra de J. Ribera: *Manual de Gramática Aramea. Arameo clásico (oficial)*, Barcelona 1995.

## 2. *El targum: mitología, leyenda e historia*

Cualquiera que sea la antigüedad y tipo de lengua que se atribuya a los targumim que hoy poseemos, es incontestable que a comienzos del siglo III d.C. la traducción de la Biblia al arameo en el servicio sinagogal era una praxis habitual, pues la Misnah regula con bastante minuciosidad su desarrollo:

– La Torah hay que traducirla versículo a versículo, a continuación del lector (Meg 4,4).

– Los profetas se traducen de tres en tres versículos (Meg 4,4).

– No se necesita especial cualificación para traducir, pues se autoriza a un menor e incluso a uno mal vestido y a un ciego (Meg 4,6).

– De la normativa anterior se deduce que la traducción no se *lee* sino que se hace de memoria.

– Hay partes de la Biblia cuya traducción no se autoriza en la sinagoga, bien por evitar textos nada edificantes o por considerar determinados textos como reservados a los sacerdotes o para no revelar misterios o místicas experiencias: «La historia de Rubén (Gn 35,22) puede ser leída pero no traducida. La historia de Tamar (Gn 38,13ss) puede ser leída y traducida. La primera historia del becerro (Ex 32,1-20) se puede leer y traducir, pero la segunda (Ex 32,21-25.35) se puede leer y no traducir. La bendición de los sacerdotes (Nm 6,24-26), la historia de David (2 Sam 11,2-17) y de Ammán (2Sam 13,1ss) no se pueden leer ni traducir. No se puede concluir con la *merkabah* (Ez 1,4ss)» (Meg 4,10. Debe verse también Hag 2,1).

En Tosefta se hacen mayores precisiones:

– Que para la Torah debe haber un solo lector y un solo traductor; que para los Profetas puede haber un lector y dos traductores; y que para el Libro de Ester puede haber dos lectores y dos traductores (TosMeg 3,20).

– Que el menor de edad puede traducir cuando lea un adulto, pero no es honroso para el adulto traducir cuando sea un menor el que lee (TosMeg 3,21).

– En realidad, la traducción no se considera oficio digno del jefe de la sinagoga (el supervisor del servicio), que sólo traducirá cuando otros se lo indiquen, «pues nadie debe abajarse por propia iniciativa» (TosMeg 3,21).

– La traducción, según R. Yehudah, no puede ser ni tan literal,

que sea mera repetición, ni tan libre, que suponga una alteración: «El que traduce un versículo tal cual [lit., *según su forma*] es un embustero, el que añade es un blasfemo» (TosMeg 3,41).

– Pero la traducción se hace para el pueblo, pues de los escribas y sabios leemos: «La historia de David y Betsabé ni se lee ni se traduce. *Pero el escriba* enseña según su modo usual» (TsMeg 3,38); «*El traductor que está ante un sabio* no está autorizado ni a quitar ni a añadir ni a cambiar nada, a no ser que él [el traductor] sea padre o maestro del sabio» (TosMeg 3,41).

En los Talmudes se sigue precisando:

– Que lector y traductor deben ser distintos (j Meg 4,1, 74d),

– que el traductor estará en pie sin apoyarse en nada (Sot 39b),

– y que no hará la traducción valiéndose de un texto escrito (Meg 32a; j Meg 4,1, 74d).

De esta normativa podemos deducir que la traducción de las lecturas bíblicas en la sinagoga debió ser un fenómeno popular y bastante espontáneo, surgido por la imperiosa necesidad de entender. En un determinado momento la praxis debió ser sometida a una cierta norma por parte de escribas y sabios para evitar que textos inconvenientes o traducciones abusivas llegaran al pueblo sencillo. Pero la normativa misnaica implica una praxis habitual y desviaciones que ya se han dado. ¿Desde cuándo arranca esta praxis sinagogal?

La tradición afirma que la cosa empezó con Esdras. La famosa asamblea que describe Neh 8,1ss precisa que la proclamación de la Ley fue hecha por unos levitas que enseñaban al pueblo la Ley leyendo «con claridad y precisando el sentido *–meforash we-śum śekel–*, de suerte que entendieran la lectura» (Neh 8,8). El participio *meforash* (de la raiz *prsh*, «separar», «explicar») puede tener el sentido de «traducir», como en el arameo de Esd 4,18. En todo caso en este versículo siempre se ha visto una referencia al targum, a los signos diacríticos y a la tradición: Meg 3a; Ned 37b; j Meg 4,1,74d; GnR 36,8 a Gn 9,27. La autoridad de la traducción de Esdras quedaría aún resaltada por el paralelismo con la proclamación de la Ley por parte de Moisés: Esdras sería como otro Moisés proclamador de la Ley en arameo; la autoridad y legitimidad de la traducción aramea no podía obtener mejor sanción. Así lo enseña TosSanh 4,7:

> «R. Yosé dice: Esdras hubiera sido digno de que la Torah se entregara por su medio, si Moisés no le hubiera precedido. De Moisés se menciona una subida y de Esdras se menciona una subida; de Moisés

se menciona la subida cuando dice: "Moisés subió hacia Dios" (Ex 19,3), y de Esdras se menciona la subida cuando dice: "Y él, Esdras, subió desde Babilonia" (Esd 7,6). Al igual que en la subida concerniente a Moisés él enseñó la Torah a los israelitas, según está dicho: "En aquel tiempo YHWH me mandó que os enseñase leyes y decretos" (Dt 4,14); pues también en la subida concerniente a Esdras éste enseñó la Torah a los israelitas, según está dicho: "Porque Esdras había aplicado su corazón a escrutar la Ley de YHWH y practicarla y a enseñar a Israel ley y derecho" (Esd 7,10). También, pues, por su medio se entregó escritura y lengua, según está dicho: "La escritura del memorial estaba escrita en arameo y traducida en arameo" (Esd 4,7); al igual que su escritura era aramea, su traducción era también aramea».

Pero estas historias tienen un inequívoco sabor a leyenda etiológica y a teología legitimadora *a posteriori*. He aquí los principales argumentos contra la teoría tradicional que hace a Esdras el iniciador de la praxis de la traducción aramea sinagogal:

a) Todos los textos de la Misnah que regulan la praxis targúmica son posteriores a la guerra de Bar Kokba y reflejan una práctica de Galilea.

b) En TosSuk 2,10 se recoge una tradición de R. Elazar b. Sadoq (de la 2ª generación de tannaítas) sobre ciertas costumbres de las gentes de Jerusalén: entre otras menciona que uno podía levantarse a traducir en la sinagoga con el lulab en la mano. De ser auténtico, esto nos remontaría a la época del segundo templo. Pero desgraciadamente la mención de la traducción falta en los paralelos del Talmud de Jerusalén y Babilonia (j Suk 3,1,53a; Suk 41b).

c) Ninguna mención a la traducción aparece en las asambleas o festivales litúrgicos en los que se esperaría: el ayuno público, la liturgia del rey, la fiesta de las primicias, etc. (cf. Taan 2,1.5; Sot 7,7; TosSot 7,13-16; etc.).

d) En Lc 4,16-31 se describe una sesión de lecturas en la sinagoga de Nazaret, que incluye la lectura de la Torah, la elección de un texto de los Profetas y la predicación de Jesús. No aparece para nada la traducción.

e) Una sesión similar se nos describe en Antioquía de Pisidia en Hch 13,14-15: «Cuando el día de descanso entraron en la sinagoga se sentaron; después de la lectura de la Ley y de los Profetas, los archisinagogos les enviaron a decir: "Hermanos, si tenéis que hacer alguna exhortación al pueblo, hablad"». Tampoco aquí aparece mención de la traducción.

f) El texto fuente de la tradición que atribuye a Esdras el honor de haber inciado la traducción sinagogal es, sin duda, GnR 36,8. Pero este texto está comentando Gn 9,27 («Dilate Dios a Jafet») y se refiere ¡a la traducción griega!

> «Sean las palabras de la Torah pronunciadas en la lengua de Jafet [el griego] en medio de las tiendas de Sem. R. Yudan dijo: «Aquí hay una referencia en favor de la traducción, pues está escrito: "Y leyeron en el libro de la Ley de Dios" (Neh 8,8) –se trata de la Escritura– "con claridad" –alusión a una traducción–...»

Este texto habría sido reinterpretado en Babilonia y aplicado a la traducción aramea y de aquí se habría vuelto a introducir en el Talmud palestinense.

g) Finalmente, mal se casa con una práctica habitual y autorizada de traducir en la sinagoga la conocida anécdota de Rabbán Gamaliel el Viejo: «Dijo R. Jalafta: Me recuerdo que Rabbán Gamaliel el Viejo, tu abuelo, estaba sentado en la escalera del Templo y le llevaron un libro del Targum de Job, y dijo a sus hijos: "Esconded-lo bajo una maldición de piedras"» (TosSabb 13,2-3).

De estos datos se puede concluir (Z. Safrai) que la emigración, tras la guerra de Bar Kokba, de los Sabios de Judea a Galilea, donde el hebreo era menos conocido y el arameo era la lengua popular, debió significar el comienzo de este uso sinagogal.

En esta reconstrucción quedan puntos oscuros. El *argumentum ex silentio* es siempre débil (aunque en nuestro caso por su «totalidad» resulte significativo), pero el paso tan rápido de la repulsa a la exaltación es muy llamativo y poco creíble. Nos faltan, sin duda, datos que nos concatenen la historia. Con objetivo clarificador debemos distinguir dos cuestiones:

*Primera cuestión: ¿cuándo se comienzan a escribir traducciones arameas de la Biblia?* Al menos se puede afirmar contundentemente que ya en época precristiana existen targumim escritos, como lo evidencian los encontrados en Qumrán (Targum de Job, Fragmentos del Targum al Levítico y Apócrifo del Génesis) y la mención del TgJob en la historia citada de Rabbán Gamaliel el Viejo (TosSabb 13,2-3). Sobre este tema no hay discusión.

*Segunda cuestión: ¿cuándo se inicia la praxis de traducir la Biblia en la sinagoga?* La visión tradicional, que remonta esta costumbre a Esdras, es muy problemática. Faltan textos claros que nos testimonien este uso antes de la mitad del siglo II d.C., pero no es mínimamente satisfactorio suponer que de repente empieza una actividad que va a resultar tan fecunda e importante.

Cualquier solución debe tener en cuenta y armonizar todos los datos por ahora disponibles, que no son, a mi juicio, tan irreductibles:

• La existencia de targumim en Qumrán, cualquiera que fuera su uso, muestra que tenían autores y lectores de lengua aramea y que eran, para sus autores y lectores, necesarios. Textos semejantes podían estar en uso en otros círculos.

• La sospecha y desconfianza hacia el TgJob que manifiesta Rabbán Gamaliel el Viejo puede deberse:

– a ser escrito de los *minim* (probablemente los de Qumrán, pero no se excluyen otros grupos),

– a ser una traducción, acaso innecesaria en Judea,

– o a ser *traducción escrita*.

• La reglamentación misnaica que se formula un siglo después revela que la traducción en la sinagoga era ya un hecho popular, que hasta entonces había escapado al control de los rabinos.

• La ausencia de testimonios puede deberse a que no era una práctica reglada y uniforme, sino que se hacía según necesidad u oportunidad. También es muy posible que traducción y predicación no estuvieran necesariamente separadas.

• Imagino una continuidad desde la repulsa de Rabbán Gamaliel a las cautelas misnaicas: el fenómeno de la traducción, viejo y espontáneo, podía vehicular interpretaciones de las que se aprovechaban los *minim* (qumránicos o cristianos, cf. *infra*). Los estudios neotestamentarios han mostrado que las tradiciones targúmicas tienen especial cabida en el NT.

• Igualmente cabe imaginar alguna relación entre los targumim escritos de los *minim* y la costumbre popular de la traducción sinagogal.

• Lo que se inicia en Galilea a partir del siglo II y se recoge ampliamente en la Misnah y en toda la tradición posterior, es la regulación y *domesticación* de un hecho que, sin duda, venía de muy atrás y que los rabinos asumen con cierto retraso.

• Se explica así una continua tensión que el estudioso advierte en los textos targúmicos: por una parte son «rabínicos», pero por otra tienen un frescor y libertad populares; en cierto aspecto se pueden considerar «tardíos», y, sin embargo, por contenido e incluso por detalles lingüísticos, los clasificaríamos como muy primitivos; ¿no es significativo que en toda la literatura tannaítica apenas ven-

ga mencionado el Mesías, mientras que en el Targum es un tema ampliamente recurrente?

• La «rabinización» del fenómeno targúmico implica, no sólo la imposición de las medidas formales del ritual que conocemos por Misnah, Tosefta y Talmudim, sino la incorporación a la traducción de los principios hermenéuticos rabínicos. En teoría debería ser posible distinguir entre la traducción de los *minim*, la traducción popular y la traducción rabínica.

## II. EL CORPUS TARGUMICO

Queremos ofrecer en este apartado un catálogo de los *textos targúmicos* que poseemos, añadiendo la información bibliográfica suficiente para conseguir un primer acceso, al menos en traducción. El enfoque histórico que estamos dando a nuestra exposición nos obliga a comenzar por los *Targumim de Qumrán*. Para no prejuzgar una valoración, dejamos por el momento la clasificación de *palestinenses y babilónicos* y continuaremos siguiendo el orden bíblico: *Targumim de la Torah, de los Profetas, de los Escritos*. A excepción de Daniel y Esdras-Nehemías, de todos los libros bíblicos poseemos traducción aramea.

### 1. *Los targumim de Qumrán* (véase cap. IV de la 1ª parte, pp. 88-92)

#### a) *Targum del Levítico: 4Q156 / 4QTgLev*

En la cueva 4 se encontraron dos fragmentos arameos correspondientes a una traducción bastante literal de Lv 16,12-15 y Lv 16,18-21. Publicados por J.T. Milik en *DJD* VI, 86-89. La traducción española se puede ver en Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1993, p. 193. Procede del siglo I a.C., su lengua es la del arameo imperial o muy cercana a la del arameo bíblico; tiene rasgos comunes con la lengua del Targum de Onqelos y diferencias significativas con la lengua de los llamados Targumim Palestinenses. Según Díez Macho, éste sería arameo literario.

#### b) *Targum de Job: 4Q157 / 4QTgJob y 11Q10 / 11QTgJob*

El texto encontrado en la cueva 11 contiene la versión aramea de gran parte del texto de Job a partir de Job 17,14; el texto de la cueva 4 es un pequeño fragmento sólo con unos pocos versículos:

Job 3,5; 4,16; 5,4. Es evidente que existían diversas copias de este targum. Los fragmentos de la cueva 4 fueron publicados por Milik en *DJD* VI, 90; la *editio princeps* del texto mayor de la cueva 11 fue realizada por J.P.M. van der Ploeg - A.S. van der Woude, *Le targum de Job de la grotte XI de Qumran* (Leiden 1971); otra edición importante por el estudio del texto y la lengua es la de M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI* (Bar Ilan University. Ramat Gan 1974). La traducción castellana del texto de las dos cuevas, en F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, pp. 193-202. En general sigue muy de cerca el texto hebreo, de suyo un texto difícil, y procura hacerlo más fluido. Se supone que traduce un texto diferente del texto hebreo masorético que nosotros conocemos.

*c) Apócrifo del Génesis: 1Q20 / 1QapGn*

No aparece clara cuál sea la naturaleza de esta obra: si un targum o un midrás; por una parte en las secciones narrativas aparece como simple traducción, pero en ocasiones se adorna y hace digresiones típicas de los midrasim. Como se vio en la 1ª parte de este volumen (pp. 128-131), F. García Martínez la clasifica como literatura parabíblica o Biblia reescrita. En todo caso, es uno de los primeros testimonios escritos que conservamos de targum-midrás. Editado por N. Avigad - Y, Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalén 1956); interesante estudio de J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (Roma 1966). La traducción española, en F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, pp. 280-287. El manuscrito se data entre la segunda mitad del siglo I a.C y la primera mitad del siglo I d.C. Para Díez Macho su lengua es una mezcla de arameo literario y arameo hablado.

## 2. *Los targumim del Pentateuco*

*a) Targum de Onqelos: TgOnq / Onq / O*

Es la traducción aramea autorizada del Pentateuco, que aparece en todas las Biblias rabínicas y en las políglotas. La *editio princeps* es la de Bolonia 1482. Los manuscritos más antiguos se han encontrado en la Geniza de El Cairo. Murió el Prof. Díez Macho dejando inacabada la edición crítica y su versión castellana. La traducción latina se puede consultar en las políglotas. Traducción inglesa en las ediciones de Grossfeld (Edimburgo 1988) y Drazin (Denver 1982-94). Existen concordancias de E. Brederek (Giessen 1906) y C.J. Kasowski (Jerusalén 1940).

El nombre, «Onqelos», es una pronunciación típica palestina de «Aqila» (*a* cerrada en *o*, y ésta nasalizada), que los babilonios transcribieron «como sonaba». En el Talmud de Jerusalén se dice que «Aqila el prosélito tradujo el Pentateuco en presencia de R. Eliezer y R. Yosúa, que le alabaron» (j Meg 1,11,71c); esta sentencia hace referencia a la conocida versión griega de Aqila, que pretende en su literalidad una mayor fidelidad al texto hebreo y una corrección de las traducciones libres de la LXX. Probablemente, porque también nuestro Targum cumplió semejante función, fue por lo que en Babilonia se aplicó la misma sentencia a la versión aramea: «El targum del Pentateuco fue compuesto por el prosélito Onqelos bajo la autoridad de R. Eliezer y de R. Yosúa» (Meg 3a). Podemos, pues, decir que no existió nunca ningún Onqelos sino Aqila, y que éste no escribió ningún targum arameo sino una versión griega. El autor de TgOnq nos queda en el anonimato de las escuelas, de los círculos de estudiosos y de los predicadores. Una simultánea colación de la traducción de Onq con la exégesis tannaítica puede revelar la presencia de determinadas escuelas y *manos* por las que ha pasado la traducción que hoy tenemos.

Onq es conocido como un targum *babilónico*: su halakah se acomoda a las de la tradición babilónica, el TB le llama «nuestro targum», tiene una masora de la academia de Nehardea (destruida el año 259 d.C.) y, sobre todo, son babilónicos el vocabulario y la vocalización de los mejores manuscritos. Con todo, hoy los estudiosos entienden que su origen es palestinense, y para ello la razón básica está en las tradiciones que transmite; una vez encontrados los targumim de Qumrán, se comprueba que la lengua (un arameo imperial o acaso literario) no es obstáculo para su procedencia palestinense; Díez Macho llega a afirmar: «Probablemente los fragmentos del Levítico, arriba mencionados [los del TgLev de Qumrán], son restos de un pre-Onqelos escrito en torno a la era cristiana» (*Enciclopedia de la Biblia.* s.v. «Targum», vol. VI col. 869).

En TgOnq hemos de contar, pues, con un interesante proceso: desde un origen acaso precristiano, que desconocemos, pasa por los círculos y escuelas del movimiento rabínico de los primeros siglos (se detecta singularmente el estilo de la escuela de Aqiba), llega a Babilonia donde el texto es «academizado», «fijado» y «sancionado como oficial», para volver posteriormente a Palestina en torno al s. x y acabar imponiéndose a los otros textos palestinenses. Una cuestión interesante a responder es si desde el principio Onq surgió,

como su paralela versión griega –la de Aqila– con respecto a la LXX, como recensión o corrección de las otras versiones arameas.

*b) Targum Pseudo-Jonatán: TgPsJ / PsJ*

La *editio princeps* es de Venecia 1591. Este texto es el que se ha reproducido en las biblias rabínicas y políglotas. Sólo se conserva un manuscrito (*British Museum Add. 27031*), también de finales del siglo XVI. El texto del manuscrito y su versión española, obra de Teresa Martínez, han sido publicados en los volúmenes arameos de la *Polyglotta Matritensia* (1977-1989). Concordancias, en E.G. Clarke, *Targum Pseudo Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance* (Hoboken, New Jersey 1984).

Una vez más, el nombre es un error «enmendado». Ya en la *editio princeps* se leyeron las iniciales *T"Y* como «Targum Yonatán [ben Uzziel]», el autor del Targum de los Profetas, cuando en realidad esas iniciales corresponden a «Targum Yerushalmi». Por esta razón también este Targum recibe el nombre de *Targum Yerushalmi I* (distinguiéndolo del *Targum Yerushalmi II*, que sería el Fragmentario, cf. *infra*).

La crítica ve en él un verdadero targum palestinense, con halakah y hagadah muy antiguas, como puede comprobar una mera colación con la literatura exegética tannaítica, especialmente *Mekilta* y los *Sifre*. Pero el estudio detenido muestra una gran complejidad de su texto: su exégesis es, a veces, muy parafrástica, con narraciones adosadas que difícilmente se justifican como «traducción»; las interpretaciones «conflatas», yuxtaponiendo la de Onqelos a la de otros, son frecuentes; se aprecia una estrecha realación con *Pirqe de R. Eliezer*, obra del siglo VIII. Desde el punto de vista lingüístico se detecta un arameo popular occidental o palestinense, que, sin embargo, continuamente está salpicado por formas propias del Onq hasta el punto que se plantea si PsJ es un targum palestinense «onqelizado» o es un Onqelos re-palestinizado. La misma problemática se plantea –a nivel de contenidos– con *PRE*, y quien esto escribe cree que el estadio último de PsJ está en dependencia y en polémica con *PRE*. Algún autor (Shinan) llega a formular que PsJ se entiende mejor, no como un simple targum, sino como un texto arameo basado en un targum y completado con fuentes extrabíblicas, singularmente *PRE*. En mi opinión debe ser tenido en cuenta este carácter progresivo de «comentario targúmico en desarrollo»,

que explica los añadidos, los dobletes y complementos con Onq y las mismas contradicciones internas; esas contradicciones se entenderían mejor en ese carácter de *thesaurus* targúmico que la obra ha ido adquiriendo a lo largo de los siglos. Desgraciadamente la tradición textual es tan mínima que sólo podemos hacer conjeturas. La posición de Díez Macho es que lingüísticamente PsJ está contaminado por Onq, pero que su lengua base y su hagadah son genuinamente palestinas: «El arameo de Pseudojonatán al Pentateuco es tan misceláneo como su contenido: parte arameo palestinense, parte arameo literario o de Onqelos» (*El Targum*, p. 73). Es de notar que los estudiosos del NT encuentran más relaciones con el NT en este targum que en ningún otro.

### c) *Targum Fragmentario: TgF / TgY II*

Son 850 versículos sueltos, que a modo de variantes marginales se añaden a determinados manuscritos, especialmente de Onq. Fueron publicados por primera vez en la primera Biblia Rabínica de Bomberg (Venecia 1517). Los manuscritos más importantes llegan hasta el siglo XIII. En la políglota de Londres (Walton) están publicados en el vol. IV junto a la versión del PsJ; una edición perfecta de los principales testigos es la preparada por Díez Macho y sus colaboradores en los volúmenes arameos de la *Polyglotta Matritensia* (Madrid 1977-1989); la traducción castellana, realizada por L. Díez Merino, se encuentra en el tomo del Génesis. Es muy útil y cómoda de usar la edición con traducción inglesa de M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources* (2 vols., Roma 1980).

Se discute sobre la naturaleza de tales fragmentos. Lo más obvio es considerarlos un conjunto de variantes «palestinenses» destinadas a completar Onq. Como han mostrado los hallazgos de targumim en Qumrán y en la Geniza de El Cairo y el descubrimiento del Targum Neofiti (cf. *infra*), es evidente que existían recensiones diversas del targum palestinense. Nada extraño, pues, que alguien hubiera hecho alguna «colección/colación de variantes», bien con espíritu erudito o como ayuda para la predicación o con cualquier otro objetivo que ahora se nos escapa. Probablemente tal recensión –deducimos por algunos datos actualizantes que se incluyen– se hizo en torno a los siglos VII-VIII (Le Déaut), pero hay contenidos fácilmente datables en el siglo I, en todo caso anteriores a la recensión de PsJ.

*d) Fragmentos de la Geniza de El Cairo: TgC*

En el desván o *genizah* de una sinagoga en El Cairo (antigua iglesia de San Miguel) había gran cantidad de fragmentos de manuscritos, que finalmente salieron a la luz tras no pocas peripecias en el siglo pasado (P. Kahle, uno de los mejores investigadores de sus fondos, ofrece un informe detallado con humor, nostalgia y algo de rabia en *Enciclopedia de la Biblia*, s.v. «Genizah de El Cairo»). Entre esos fragmentos hallamos numerosas copias de un targum palestinense, que no es el representado por el Fragmentario (cf. *supra*) ni por los otros testigos que conocemos. La importancia es evidente cuando advertimos que hay copias datadas en el siglo VII. Su lengua no está influenciada por Onq (acaso todavía no lo conocían) y su halakah y hagadah es bien antigua; probablemente no representan todos la misma recensión (grandes diferencias en textos paralelos), lo que va confirmando la impresión de que no debió existir «un» targum palestinense autorizado y único.

La parte más importante de los fragmentos targúmicos ha sido publicada por P. Kahle, *Masoreten des Westens II* (Stuttgart 1930). Una preciosa edición sinóptica con los demás targumim palestinenses (Neofiti, PsJ y TgF) es la de la *Polyglotta Matritensia*; en el vol. del Génesis se encuentra la versión española completa de todos los fragmentos realizada por L. Díez Merino.

*e) Targum Neofiti: TgN / N*

Es una copia de un targum completo al Pentateco, que estaba catalogada en la Biblioteca Vaticana como Targum Onqelos y que Díez Macho identificó en 1956 como un targum palestinense; ya en el primer folio del manuscrito figura su verdadero nombre: *Targum Ḥumash Yerushalmi*, «Targum Jerosolimitano del Pentateuco». Esta identificación ha entrado ya en la lista de los «grandes descubrimientos» de la ciencia bíblica, y, como tantas otras veces, ha demostrado fehacientemente la verdad de las hipótesis que los científicos habían formulado: los targumim qumránicos, más los fragmentarios, más los restos encontrados en la Geniza de El Cairo, hacían suponer que debían existir copias completas de la traducción aramea palestinense; una de estas copias es el manuscrito Neofiti.

El manuscrito está datado en Roma 1504. Llegó a pertenecer al «Colegio de Neófitos» (= conversos), de donde proviene su nombre. Una característica notable del manuscrito es que cada versículo viene precedido del *lemma* bíblico: es una forma de tratar el targum

como un comentario, al estilo de los tannaítas; este detalle es muy significativo del contexto en el que el targum se ha creado o transmitido: si en la sinagoga se ha leído, no es menos cierto que en el *bet ha-midrash* se ha preparado y estudiado. Tiene además el manuscrito numerosas glosas marginales e interlineares, de muy diversas manos, que proceden sin duda de otras recensiones (es posible identificar algunas de éstas con tradiciones de PsJ, TgF y TgC; otras son originales).

La *Editio Princeps* ha sido realizada por A. Díez Macho, *Neophyti I, Targum Palestinense Ms. de la Vaticana, Editio Priceps* (6 vols., Madrid-Barcelona 1968-1979); esta edición incluye versión castellana (y en apéndice versiones francesa e inglesa); los volúmenes van acompañados de amplias introducciones, indispensables para el seguimiento de la discusión científica. Una muy útil edición francesa es la de Le Déaut (*Targum du Pentateuque*, 5 vols., París 1978-1981), quien edita en paralelo el texto (versión francesa) de PsJ y el del TgN; en un triple aparato ofrece las variantes más resaltables de Onq, TgF y TgC, los paralelos de la literatura rabínica, y un comentario clarificador con bibliografía suplementaria.

Respecto a la lengua la posición de Díez Macho es que se trata de un «arameo hablado, popular y no literario», «contemporáneo al arameo de Qumrán», «que se hablaba en Palestina, por lo menos en Galilea» (*El Targum*, p. 71). Otros autores entienden que las diferencias con el arameo qumránico no se deben a la distinción sincrónica entre «lengua literaria» y «hablada», sino a una pura y simple evolución diacrónica (Fitzmyer). El estudio de los contenidos favorece la hipótesis de un texto formado ya en época muy temprana (siglo I), aunque es obvio reconocer retoques y añadidos rabínicos, incluso actualizaciones medievales, y una ligera influencia lingüística de Onq. Puede consultarse la gramática de D.M. Colomb, *A Grammar of Targum Neofiti* (Chico, California 1985).

### 3. *Los targumim de los Profetas*

Las Biblias Rabínicas siempre han ido acompañadas de una versión aramea al Pentateuco –el Targum de Onqelos– y de una versión aramea a los Profetas –el Targum de Yonatán ben Uzziel. Ambas versiones tienen en la tradición una alta valoración como targum oficial o interpretación autorizada. Resulta muy curioso notar los paralelismos por los que discurren la historia de estas dos versiones, su prehistoria y la investigación de que son objeto:

– Al igual que el nombre de Onqelos proviene de Aqilas, el autor de la recensión griega, también Yonatán (= «don de Dios») proviene de Teodoción, el autor de otra recensión griega. Meg 3a, que atribuye la versión a Yonatán ben Uzziel, discípulo de Hillel, y al dictado de los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, está refiriéndose en realidad ¡a la versión griega de Teodoción! El mismo Talmud babilónico cuando habla del targum arameo de Profetas lo atribuye a Rab Yosef bar Jiyyah de la academia de Pumbedita (270-333). Pero la tradición posterior entendió que Yonatán ben Uzziel fue el autor de TgProfetas.

– Al igual que TgOnq fue revisado lingüísticamente en Babilonia y adaptado en su halakah y hagadah, también el Targum de los Profetas; en esta adaptación intervino probablemente Yosef Bar Jiyyah, y a ello se debe la autoría que se le atribuye.

– Al igual que Onq proviene de un targum palestinense, del que existen testigos aquí y allá que prueban la existencia de una pluralidad de traducciones, de la misma manera TgProfetas es en origen una traducción palestinense, de la que existen más testigos.

Por otra parte, TgProfetas deja muy claro el contexto académico (no exclusivamente sinagogal) del targum. Pues no todo el texto de Profetas se leía en la liturgia sinagogal y, sin embargo, sí tenemos una versión aramea del texto íntegro de cada profeta. Con toda justicia y precisión escribe J. Ribera: «A causa de la limitación del uso cultual de la Escritura se comprende que el ambiente escolástico del *bet midrash* fue la verdadera fragua donde se forjaron los targumim» (*El Olivo*, 26, 1987, 112); en SDt 161 se dice que el targum se usaba en el *bet ha-midraš*.

La edición completa más reciente es la de A. Sperber, *The Bible in Aramaic II. The Former Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden 1959), *III. The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden 1962). Nuevos fragmentos palestinenses han sido publicados por Díez Macho (*EstBibl* 15, 1956, 287-295; *Biblica* 39, 1958, 198-205; *Sefarad* 27, 1957, 237-280; *Textus* 1, 1960); Grelot (*RB* 73, 1966, 197-211; *RB* 79, 1972, 511-543) y otros.

En España los discípulos de Díez Macho han emprendido la tarea de editar críticamente la Biblia Aramea; de los Profetas Primeros (Josué, Jueces, Samuel y Reyes), E. Martínez Borobio ha publicado *I-II Sam* (Madrid, CSIC, 1987) y *Josué-Jueces* (Madrid, CSIC, 1989); Profetas Posteriores están siendo editados por J. Ribera: *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en Tradición Babilóni-*

*ca. Isaías* (Madrid 1988); *Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en Tradición Babilónica. Jeremías* (Madrid 1992). De ambos profetas (Isaías y Jeremías) ha traducido J. Ribera el texto arameo al castellano en «Biblioteca Midrásica», vols. 6 (1988) y 12 (1992); deben aparecer aún *Ezequiel* y *Profetas Menores*; de Malaquías nos ha ofrecido ya edición y traducción: «El Targum de Malaquías», *Estudios Bíblicos* 48/2 (1990) 171-197. J. Ferrer leyó en 1989 en la Universidad de Barcelona su tesis doctoral sobre el Targum de Oseas en tradición yemenita, que incluye texto, traducción catalana y estudio. En las amplias introducciones de cada una de estas obras puede verse en detalle la problemática lingüística y exegética, relación con los otros targumim, importancia para la exégesis del NT, etc.

Ha sido realizada traducción inglesa de los Profetas Primeros por D.J. Harrington-A.J. Saldarini (Edimburgo 1987); Isaías ha sido traducido por B.D. Chilton (Edimburgo 1987); Jeremías por R. Hayward (Edimburgo 1987); Ezequiel por S.H. Levey; Oseas, Miqueas, Nahúm y Malaquías por K. Cathcart y R.P. Gordon (Edimburgo 1989).

### 4. *Los targumim de los Escritos*

Estas traducciones no entraban en el ciclo de lecturas sinagogales; en conjunto son los targumim más recientes, pero las raíces palestinas son evidentes. Si un Targum de Job ya existió en Qumrán, podemos suponer que otros libros también tuvieran su versión aramea antigua. Nos limitamos en este apartado a ofrecer una orientación bibliográfica para un primer acceso. Todos están editados en el vol. IV de A. Sperber, *The Bible in Aramaic* (Leiden 1968) :

– Al TgJob, TgProv y TgSal el interesado de lengua española puede iniciarse mediante las ediciones preparadas por L. Díez Merino en la «Bibliotheca Hispana Biblica» del CSIC (Madrid 1982 y 1984). Díez Merino hace la edición príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, manuscrito latino que el editor acompaña de texto arameo y de unas útiles introducciones. El TgJob de la tradición rabínica ha sido objeto de la tesis doctoral de J. Fernández Vallina, *El Targum de Job (Edición crítica)* (Universidad Complutense de Madrid 1980). Traducción inglesa de TgJob por C. Mangam (1991) y de TgProv por J.F. Healey (1991).

– Del Targum de Crónicas contamos con la edición crítica y traducción francesa realizada por R. Le Déaut - J. Robert, *Targum des Chroniques*, 2 vols., Roma 1971.

– Los targumim de las 5 *megillot* (Rut, Cant, Lam, Qo, Est) se caracterizan por su carácter parafrástico: son más un desarrollo midrásico que una traducción; ello tiene que ver, sin duda, con su uso desenfadado y tardío dentro de determinadas fiestas: Rut en la fiesta de Las Semanas, Cant en Pascua, Lam el 9 de Ab, Qoh en Tabernáculos y Est en Purim. Edición y versión inglesa (menos II Est) en E. Levine (ed.), *The Targum of the Five Megillot: Ruth, Ecclesiates, Canticles, Lamentations, Esther* (Jerusalén, Makor, 1977).

TgRut está editado por E. Levine con traducción inglesa (*The Aramaic Version of Ruth*, Roma 1973). También por L. Díez Merino: *Anuario de Filología* XII (Barcelona 1986) 19-36.

TgCant ha sido traducido por L. Díez Merino (*Anuario de Filología*, Barcelona 1981); edición crítica preparó C. Alonso Fontela para tesis doctoral (Universidad Complutense de Madrid, 1986); traducción francesa e introducción, en Manns, *Liber Annuus* 41 (1991) 223-301.

Edición y traducción inglesa de TgLam es accesible en E. Lévine, *The Aramaic Version of Lamentations* (Nueva York 1976). Edic. crítica de A. Van der Heide (Leiden 1981).

También de TgQoh preparó E. Lévine edición y traducción inglesa (Nueva York 1978); el manuscrito latino de Alfonso de Zamora, con texto arameo y comentarios, en L. Díez Merino, *El Targum de Qohelet. Edición príncipe del Ms. Villa-Amil nº 5 de Alfonso de Zamora* (Madrid 1987). Traduc. inglesa: P.S. Knobel 1991.

La especial problemática de TgEst, del que existen tres textos distintos, se puede consultar en la introducción de M. Taradach.

### 5. *Consideración conclusiva*

Esta visión de conjunto del corpus targúmico nos lleva a primer plano algunos datos:

• El fenómeno targúmico es un hecho literario. En la sistematización rabínica la traducción sinagogal entró dentro de la categoría de *Ley Oral*, y expresamente se reglamentó que en la liturgia sinagogal la traducción *no podía ser leída* (PesR 5,14ab). Pero es obvio que hubo traducciones escritas. Un proceso de transmisión oral y de fijación de tradiciones en el estadio oral no sólo no es descartable, sino que se supone por la misma dinámica de la transmisión cultural en la época, pero entendemos que este proceso se simultaneó con la puesta por escrito de algunas piezas y que finalmente acabó por fijarse en la escritura la diversidad de tradiciones.

• Pese a su carácter literario, el fenómeno targúmico sigue siendo un hecho popular: es literatura popular, que, al traducir, tiende a facilitar el sentido del texto, a actualizar su contenido, a concretar sus exigencias. La distinción de competencias entre el *meturgeman* y el *sofer* es significativa, como lo es también el cuidado en proteger al pueblo de traducciones desviadas o escandalosas. El mismo tipo de lengua, más popular que literario, que usan los targumim palestineneses reafirma que estamos ante un tipo de literatura popular.

• Pero el conseguir una «literatura popular» o una traducción adaptada al pueblo es tarea de expertos. Probablemente ésta es una aportación importante del movimiento rabínico a las «traducciones populares»: el control de calidad de los midrasistas en sus academias. El *bet ha-midrash* y la *sinagoga* son contextos reales que se dejan ver en la obra targúmica. Este «control de calidad» no necesariamente significó uniformidad: las diferencias exegéticas de las escuelas se reflejarán en las traducciones que en esas escuelas se preparan, si bien en forma más discreta y mitigada, dado el carácter «popular» y «divulgativo» de la traducción.

• Una revisión academicista de las traducciones palestinas de al menos Torah y Profetas, tanto en la lengua como en los contenidos, se realizó no más tarde del siglo III en Babilonia. Esta revisión no impidió el desarrollo autónomo de las versiones palestinas por espacio de varios siglos hasta que las versiones babilónicas se impusieron con «oficialidad». Este proceso debe ser concomitante con la imposición del Talmud Babilónico sobre el Talmud de Jerusalén.

• El «targumismo» debió convertirse con el correr del tiempo en un género literario autónomo que habría de crear obras cuya proclamación sinagogal estaba ya excluida de antemano. Por eso es notable comprobar el crecimiento de la literatura targúmica cuando ya ni el arameo era lengua usada.

## III. HERMENEUTICA TARGUMICA

Hemos dicho anteriormente que es posible distinguir dentro de una obra targúmica (TgIs, por ejemplo) el frescor de la traducción popular, el atrevimiento de alguna traducción poco ortodoxa y la precisión de la traducción del maestro rabínico; tales estratos a veces aparecen con claridad, en otros casos son reconstrucciones más o menos arriesgadas, pero en la mayoría los estilos y las manos

están tan ensamblados que una estratificación resulta poco menos que imposible. Dígase lo mismo de la identificación de elementos litúrgicos (referencias a la fiesta a la que corresponde la lectura sinagogal o a la otra lectura complementaria del Pentateuco o los Profetas, o al versículo de los Escritos con que se inicia la homilía), literarios (inclusiones, paralelismos, referencias cruzadas) u orales (introducción de la pregunta directa, interjecciones, cambio de lo narrativo a lo parenético); de estos elementos podría ser posible, en teoría, distinguir las manos del escriba en el *bet ha-midraš*, la voz del predicador en la sinagoga y la pluma del redactor editor; en la práctica no resulta siempre convincente la asignación de papeles. Este tipo de análisis («historia de la tradición y de la redacción») deben ser aplicados con rigor y de ellos se derivará un conocimiento mucho más exacto de la historia de la traducción targúmica. Para nuestro presente objetivo, más modesto y meramente introductorio, nos basta tomar el texto como nos ha llegado con la conciencia de la complejidad de su historia y de su composición.

### 1. *Notas diferenciales de la traducción targúmica*

En todo caso, el texto targúmico es siempre «traducción», no un comentario, y ello le distingue de las obras llamadas *midrašim* que hemos estudiado en el capítulo anterior. Podemos preguntarnos: ¿tiene esta traducción características específicas? o con otras palabras: ¿existe una específica hermenéutica targúmica? El prof. Le Déaut ha señalado 6 rasgos típicos del targum:

- Traducción ligada a liturgia sinagogal.
- Traducción de carácter popular.
- Traducción que debe ser entendida y comprendida inmediatamente.
- Traducción de un libro sagrado.
- Traducción de la Biblia considerada como una unidad.
- Traducción que pretende actualizar la Biblia.

Dedicaremos este apartado a matizar e ilustrar estos datos con observaciones y textos.

### 2. *Observaciones sobre la popularidad e inmediatez de la traducción*

Al auditorio el meturgeman le ahorra el proceso exegético por el que llega a la traducción que ofrece. Quiero decir que, tras toda ver-

sión, por popular e inmediata que aparezca, está siempre un laborioso trabajo midrásico (= exegético). Veamos dos ejemplos:

• Nm 11,2 dice: «El pueblo clamó a Moisés». TgPsJ traduce: «El pueblo clamó a Moisés *que intercediese por ellos*». El añadido es una precisión teológica que se ofrece al público sinagogal como interpretación obvia. En realidad por detrás hay una discusión interesantísima entre los rabinos sobre la exactitud y oportunidad de la frase bíblica («el pueblo clamó a Moisés») que podría dar a entender que el pueblo creía que Moisés era Dios. He aquí la discusión en el Midrás SNm 86,1: «"El pueblo clamó a Moisés" (Nm 11,2). ¿Es que Moisés podía ayudarles? ¿No hubiera sido más correcto decir: "y el pueblo clamó a YHWH"? Entonces qué quiere decir el texto "y el pueblo clamó a Moisés"? R. Simón solía contar una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey de carne y sangre que se irritó contra su hijo, y el hijo se fue donde un amigo del rey y le dijo: sal e intercede por mí ante mi padre. Pues de la misma manera fueron los israelitas ante Moisés para pedirle: intercede por nosotros ante el Omnipotente».

• TgPsJ Nm 5,27 dice que las aguas amargas que se dan de beber a la *sotah* (= la mujer sospechosa de haber cometido adulterio) «encontrarán también al adúltero donde quiera que esté», es decir, afectarán también al amante, que verá como también a él se le afloja el vientre y los muslos (= se le descompone el cuerpo). Tal extensión del poder de las aguas no está en el texto bíblico, pero el auditorio sinagogal puede encontrarla obvia o al menos la puede comprender superando un antifeminismo injustificado. Pero la justificación exegética de tal extensión procede de la repetición de «vientres y muslos» en Nm 5,22 y Nm 5,27, que si en el primer caso se refieren a la mujer en el segundo se deben referir a otro para no resultar frase superflua. Así lo razona R. Yosé ha-Gelilí en SNm 15,1. El carácter popular e inmediato de la traducción sinagogal impide que al oyente se le haga la argumentación exegética, pero sin esa argumentación previa y aceptada por los rabinos tal traducción no existiría.

### 3. *Observaciones sobre los condicionamientos que la sacralidad del libro impone a la traducción*

La conciencia de estar traduciendo un libro sagrado es responsable no sólo de la omisión de determinados pasajes poco edificantes (la historia de Rubén, por ejemplo) o muy elevados (la *merka-*

*bah*), sino también de la transformación de frases malsonantes o de la mitigación de los numerosos antropomorfismos y antropopatismos referidos a Dios en la Biblia. Tomamos los siguientes datos de las introducciones de J. Ribera a sus versiones del Targum de Isaías y Jeremías:

• La muy expresiva señalación de la prostitución, «levantar las faldas sobre el rostro» en Jr 13,22.26, es cambiada en el Tg en «descubrir la vergüenza de los pecados».

• Cuando Dios se relaciona con el hombre se usan diversas metonimias divinas, las más frecuentes: *Memra'* (Palabra), *Šekinah* (Presencia), *Yeqar* (Gloria). La fórmula «en medio de los cuales yo habito» (Nm 5,3) deviene en Onq: «puesto que mi Šekinah habita entre vosotros»; en la glosa interlineal de Neofiti: «Pues la Gloria de mi Šekinah habita entre vosotros».

• Cuando Dios es el sujeto de la acción es frecuente el uso de la voz pasiva (pasivo divino con valor impersonal); o cuando las acciones y sentimientos humanos se atribuyen o se dirigen a Dios es frecuente el uso de las preposiciones «delante de», «procedente de».

• Los órganos corporales atribuidos a Dios en la Biblia («mis ojos», «el brazo» o «la mano», «ocultar el rostro») devienen en el targum cualidades divinas o expresiones más abstractas: «la faz de mi presencia» (TgIs 1,15), «el poder» (TgIs 51,9; TgJr 6,12), «retirar la Presencia divina» (TgIs 8,17). Fórmulas como «extendió su mano» se transforman en el targum en «envió las palabras de su profecía» (TgJr 1,8).

No obstante, no siempre se evitan los antropomorfismos en el targum, incluso a veces se acentúan. Ello puede ser señal de los avatares de la traducción o de la libertad con que en algún momento los traductores actuaron. Pero en líneas generales puédese decir que el Targum es más cuidadoso en evitar los antropomorfismos que los midrasim (cf. M. Pérez, «El Dios Solidario. Apuntes de Teología Rabínica», *Estudios Bíblicos* 48, 1990, 303-316). El prof. Le Déaut puede escribir: «Frente al problema de los *antropomorfismos* [...] es difícil precisar las razones del comportamiento de los traductores. Lo evidente es que no hay uniformidad ni regularidad en el tratamiento de los antropomorfismos. Pero la tendencia general a evitar determinados vocablos y expresiones muestra que no se trata sólo de una cuestión de estilo. Habría que distinguir las épocas en las que la actitud de los intérpretes ha experimentado variaciones a este respecto» (*Targum du Pentateuque*, I, p. 60).

## 4. *Observaciones sobre la comprensión unitaria de la Biblia*

El meturgeman tiene ante el texto bíblico la misma actitud que el midrasista (cf. *supra*): todo él es palabra de Dios y obra entera de Dios, fundamentalmente la Biblia se explica desde ella misma y en ella no cabe presumir error ni contradicción ni siquiera palabra ociosa. Esta comprensión permitía al midrasista emplear determinados recursos –*middot*– como la analogía verbal, el *kelal-perat*, lo explícito y lo implícito, etc, y le agudizaba el ingenio para armonizar contradicciones o llenar lagunas. En el targum, del mismo modo, nos hallamos ante la misma actividad midrásica con el mismo presupuesto, si bien el proceso exegético no aparece ante el oyente.

Esta comprensión da lugar a llamativas identificaciones, superando toda distancia cronológica y espacial: el árbol plantado por Abraham en Berseba (Gn 21,33) proporcionó la viga del tabernáculo del desierto (PsJ Ex 26,28; 36,33); el «Saúl, hijo de la cananea» (Ex 6,15) será identificado en el TgPsJ con «Zimrí, que prestó su alma a la prostitución como los cananeos»; el celoso Pinjá de la tradición veterotestamentaria es para el targum «Elías, el sumo sacerdote que tiene que ser enviado a los exiliados de Israel al final de los días» (Tg PsJon Ex 6,18). La atenta consideración de estas identificaciones muestra que aquí está ya funcionando un criterio tipológico tan del gusto de la mentalidad neotestamentaria.

> Deben consultarse dos interesantes artículos del prof. Díez Merino sobre la identificación de nombres propios de persona y topónimos en el targum: *MEAH* 42/2 (1993) 19-36 y *IV Simposio Bíblico Español*, I, 263-277.

## 5. *Observaciones sobre la actualización de la Biblia*

Posiblemente sea el esfuerzo actualizador uno de los más significativos rasgos de la traducción sinagogal. A diferencia de la exégesis contextual o puramente historicista, no trata el meturgeman de saber lo que el texto bíblico *dijo en su momento*, sino lo que hoy dice a sus oyentes actuales. De aquí que la actualización abarca todos los niveles: el histórico-geográfico, el cultural, el teológico. No sorprende, pues, que los kittim de Nm 24,24 sean los romanos en N y PsJ, o que las montañas de Ex 32,12 se especifiquen en «el Tabor y Hermón, Sirión y Sinaí» (PsJ), o que Aarón, que hablaba en nom-

bre de Moisés (Ex 4,16) sea presentado como su *meturgeman* (PsJ), o que los tapices y cortinas que adornaban el tabernáculo (Ex 36,16) pasen a simbolizar el Pentateuco y la Misnah (PsJ).

La actualización teológica se deja ver en las formulaciones halákicas, no siempre coincidentes con las misnaicas (lo que tradicionalmente se ha considerado prueba de la antigüedad del targum), y muy especialmente en las interpretaciones mesiánicas y escatológicas (en el targum tenemos las más antiguas interpretaciones mesiánicas de la literatura rabínica. Muñoz León habla de «un plus mesiánico en el targum»). Baste como ejemplo mostrar la versión de Neofiti a Gn 3,15: en el texto targúmico se juntan el tono parenético, la dimensión escatológica y la esperanza mesiánica:

| **Gn 3,15** | **N Gn 3,15** |
|---|---|
| Y enemistad pondré entre ti y entre la mujer, | Y enemistad pondré entre ti y la mujer, |
| entre tu descendencia y la descendencia de ella. | entre tus hijos y los hijos de ella. |
| Esta te aplastará la cabeza, | Y ocurrirá que cuando los hijos de ella guarden la Ley y pongan por obra los mandamientos apuntarán a ti |
| pero tú sólo le alcanzarás al talón. | y te quebrantarán la cabeza y te matarán. |
| | Pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley tú apuntarás y le herirás en su talón y le harás enfermar. |
| | Sólo que para el hijo de ella habrá cura, y para ti, serpiente, no habrá cura, pues ellos estarán prontos a hacer las paces en el talón (= curarán el talón) en el día del Rey Mesías. |

## IV. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA Y SUGERENCIAS DE TRABAJO

Ya hemos señalado en el apartado II las principales ediciones y traducciones de los textos targúmicos. Un trabajo inicial, que se debe hacer para conocer el texto targúmico no sólo «de oídas» o por informaciones eruditas, es seleccionar un capítulo bíblico y leerlo en paralelo con su versión targúmica. Se harán notar los añadidos, supresiones y transformaciones que el targum hace sobre el texto

original. El alumno por sí mismo buscará en un primer momento la razón de las diferencias, después contrastará su investigación con un buen comentario al texto targúmico (cf. *supra* las ediciones, traducciones y comentarios) y discutirá el capítulo con el profesor (esta tarea puede ser un ejercicio que el profesor proponga a varios alumnos simultáneamente para entre todos buscar y dar razón de las diferencias).

Acaso una forma atractiva de introducirse sea la lectura del apartado «El plus mesiánico en el Targum» de la obra de Muñoz León (*Derás. Los caminos y sentidos...*, pp. 169-179), donde se ofrecen las interpretaciones mesiánicas que el Targum ha hecho de los textos bíblicos. Esta lectura dará lugar a explicar la técnica targúmica y sus principios teológicos. Inevitable será abordar la relectura cristiana de los mismos textos.

Como introducciones al targum se pueden leer:

Bowker, J., *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture.* Cambridge University Press 1969.

Díez Macho, A., *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia.* Madrid 1982.

Díez Merino, L., «El Targum: su definición». *Anuario de Filología* 10 (1985) 75-97.

Grelot, P., *Los targumes. Textos escogidos.* Estella (Navarra) 1987.

Le Déaut, R. *Introduction à la littérature targumique.* Roma 1966.

Le Déaut, R. *Targum du Pentateuque* (5 vols). París 1978-1981 (especialmente la introducción al primer volumen).

Pérez Fernández, M., *Targum y Midrás. De Abraham a Maimónides. II.Para entender a los judíos* (ed. J. Peláez). Córdoba 1984, 99-115.

Ribera Florit, J., «De la traducción a la interpretación: el Targum». *El Olivo* 26 (1987) 111-126.

Sobre cuestiones más específicas como datación, contexto, hermenéutica, etc., la bibliografía es extensísima. Ofrezco sólo unos títulos:

Alexander, Ph.S., «Retelling the Old Testament. It is Written: Scripture Citing Scripture». *Essays in Honour of Barnabas Lindars* (Eds. D.A. Carson-H.G.M. Williandon), Cambridge 1988, 99-121.

Díez Macho, A., *Ms. Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms. de la Biblioteca Vaticana. Edición príncipe, introducción y versión castellana* (Vol I-VI) Madrid 1968-79 (las amplias introducciones a cada volumen son una actualización y revisión de la investigación realizada hasta el momento).

Díez Merino, L., «Dos reglas de hermenéutica targúmica: traducción de nombres propios e identificación de nuevos personajes (Exodo)». *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano). Biblia y Culturas*. Vol I (Eds. J.R. Ayaso et alii). Valencia-Granada 1993, 263-277.

Díez Merino, L., «Dos reglas de hermenéutica targúmica: traducción de topónimos y otros nombres comunes y nueva identificación», *MEAH* 42/2 (1993) 19-36.

Klein, M.L., *Anthropomorphismus and Anthropopathismus in the Targum of the Pentateuch, with Parallel Citations from the Septuagint*. Jerusalén (Makor) 1982.

Pérez Fernández, M., «Sobre los textos mesiánicos del Targum Pseudo-Jonatán y del Midrás Pirqe de Rabbi Eliezer» *Estudios Bíblicos*, 45 (1987) 39-56.

Ribera Florit, J., «La exégesis rabínica postbíblica reflejada en la versión aramea de los profetas», *El Olivo* 13 (1981) 61-85.

Ribera Florit, J., «La ideología de la Mercabá en el judaísmo antiguo y en el Targum de Ezequiel». *IV Simposio Bíblico Español (I Ibero-Americano). Biblia y Culturas.* I (Eds. J.R. Ayaso et alii), Valencia-Granada 1993, 307-322.

Rodríguez Carmona, A., «Tradiciones sobre el juicio en el targum palestinense». *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1994.

Safrai, Z., «The Origins of Reading The Aramaic Targum in Synagogue». *Immanuel* 24/25 (1990) 187-193.

Samely, A., *The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums. A Study of Method and Presentation in Targumic Exegesis*. Tubinga 1992

Shinan, A., *The Form and Context of the Aggadah in the Palestinian Targum*. Hebrew University, Jerusalén (tesis doctoral) 1977.

Shinan, A., «The 'Palestinian' Targums. Repetitions, Internal Unity, Contradictions», *JJSt* 36 (1985) 87.

Splansky, D.M., *Targum Pseudo-Jonathan: its Relationship to Other Targumim, Use of Midrashim and Date*. Cincinnati, Ohio (Tesis doctoral) 1981.

York, A.D., «The Dating of Targumic Literature», *Journal for the Study of Judaism* 5 (1974) 49-62.

York, A.D., «The Targum in the Synagogue and in School», *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979) 74-86.

Algunas monografías que pueden orientar sobre un método de trabajo son:

García Santos, A.A., *La torre de Babel (Gn 11,1-9). Estudio comparativo del texto masorético y el Targum Onqelos*. Valencia (Publicación parcial de tesis doctoral) 1990.

Le Déaut, R., *La nuit pascale*, Roma 1963

Pérez Fernández, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos*, Valencia-Jerusalén 1981

Rodríguez Carmona, A., *Targum y Resurrección*, Granada 1978.

Vicent, R., *La fiesta judía de las cabañas (Sukkot). Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo*. Estella 1995.

Desde hace unas décadas el targum viene usándose ampliamente en la exégesis del Nuevo Testamento, y las cuatro monografías últimas que acabamos de citar son un ejemplo de ello. Como obras específicas dedicadas a este tema se pueden consultar:

Le Déaut, R., *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, Roma 1982.

McNamara, M., *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*. Shanno, Irlanda 1972.

Muñoz León, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. Primera serie: Derás targúmico y derás neotestamentario*. Madrid 1987

Ribera Florit, J., «La exégesis targúmica de Jeremías reflejada en el Nuevo Testamento», *MEAH* 40/2 (1991) 21-32.

Hemos tenido ocasión de mostrar que la naturaleza de esta literatura, sus orígenes y proceso de transmisión garantiza la conservación en ella de ideas, fórmulas y lenguaje desaparecidos en el resto de la literatura rabínica. Acaso por ello los exegetas del NT han «usado» ampliamente del targum. No estará de más recordar una elemental cautela hermenéutica: es siempre problemático interpretar un texto que pertenece a una comunidad de determinadas creencias y principos, mediante otro texto de otra comunidad de otras creencias y principios; en los casos que así se hace el texto interpretado suele devenir apologético, incluso polémico, cuando en realidad el creyente y receptor natural del texto lo recibe en forma mucho más positiva y enriquecedora. Este sistema de interpretación mediante «textos extraños» suele forzar o al menos aislar los mismos textos «extraños» de su contexto natural. El resultado es que los miembros no eruditos de las comunidades respectivas sienten que sus textos han sido violentados.

Hago esta observación tras una experiencia reciente en un congreso: una eruditísima exposición de la perícopa evangélica de la

transfiguración, iluminada con muy convincentes paralelos y referencias de la literatura rabínica, terminó por convertir el texto evangélico en un texto «reaccionario». Pero en realidad ¡el lector cristiano no lee el episodio negativamente! Y con sano sentido común podemos a priori suponer que el redactor evangélico también dio un sentido positivo al relato.

Con estas precisiones no pretendo desautorizar la exégesis neotestamentaria que use fuentes targúmicas, sino la ingenuidad hermenéutica que cándidamente confunde la naturaleza de cada texto sólo porque tengan algunos elementos, incluso partes enteras, comunes. Por ello es fundamental diferenciar hermenéutica targúmica y hermenéutica neotestamentaria, sin dejar de reconocer el uso de procedimientos y técnicas comunes. Sugiero la lectura de la obra de Muñoz León (*Derás. Los caminos y sentidos...*), especialmente los capítulos «Tendencias y contenidos del Derás targúmico» y «Presupuestos, principios y características peculiares del Derás neotestamentario».

# INDICE GENERAL